

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - DOUTORADO

**Brincadeira do reisado na comunidade Cipó, Pedro II – PI: mediação cultural, tradição  
e modernidade**

Luciano de Melo Sousa

Natal - 2012



Luciano de Melo Sousa

**Brincadeira do reisado na comunidade Cipó, Pedro II – PI: mediação cultural, tradição e modernidade**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração: Dinâmicas Sociais, Práticas Culturais e Representações.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção

Natal/RN – 2012

S725b Sousa, Luciano de Sousa.

Brincadeira do reisado na comunidade Cipó, Pedro II – P1: mediação cultural,  
tradição e modernidade - / Luciano de Melo Sousa. - Teresina, 2012.  
40f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte,  
Rio Grande do Norte, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2012.

“Orientador: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção”.

1. Folclore – Piauí. 2. Reisado. 3. Folia de Reis. I. Título.

CDD: 398.209 81

Luciano de Melo Sousa

**Brincadeira do reisado na comunidade Cipó, Pedro II – PI: mediação cultural, tradição e modernidade**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, área de concentração: Dinâmicas Sociais, Práticas Culturais e Representações.

Orientação: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção

APROVADA EM: 26 de Setembro de 2012.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Luiz Assunção – UFRN – Orientador

---

Prof. Dr. Marcos Ayala – UFPB – Examinador

---

Prof. Dr. Sergio Figueiredo Ferretti – UFMA – Examinador

---

Prof. Dr. Edmilson Lopes Júnior – UFRN – Examinador

---

Profª Drª Lisabete Coradini – UFRN – Examinadora

---

Prof. Dr. Alessandro Galeno Araújo Dantas – UFRN – Examinador (suplente)

Dedico este trabalho aos meus pais, irmãos, sobrinhos e ao seu Raimundo Milú, família e brincantes de Reis do Cipó.

## AGRADECIMENTOS:

Aos meus pais, irmãos, sobrinhos, filhos do coração e *maezinhas*.

Ao seu Raimundo Milú e família pelo acolhimento incondicional e fundamental para esta pesquisa.

Aos brincantes que nos acolheram e favoreceram o desenvolvimento desta pesquisa

A todos da comunidade do Cipó de Baixo.

Às famílias dos capitães que nos receberam em suas casas.

Ao meu orientador Luiz Assunção pela paciência, boa vontade e generosidade.

À Fundação Santa Ângela e toda sua equipe, e, em especial, à irmã Celina Paraíso.

Ao meu parceiro de filmagem Samuel.

Aos queridos amigos da EFAMC: Luís, Toinha, Moisés, Márcia, Claudete, Joaozinho, Raimundinha, João Francisco.

Aos amigos do assentamento Paraíso e, em especial, Gabriela e Roseane.

Aos alunos do PBIC Jr. que me ensinaram muito sobre o valor de aprender e conhecer.

Aos amigos da Recid de Pedro II.

Aos alunos de Sociologia Cabocla da EFASA.

Aos amigos Francisco Mário, João José (JJ), Ribamar e Cleonice.

Às amigas Teresa Norma e Teresa Paula.

Ao amigo Valter Carvalho (em memória).

Ao amigo Oscar Carvalho, da Prex-Uespi, pelo apoio ao Humanismo Caboclo.

A todos os demais amigos.

Aos colegas professores Bispo, Lucineide, Robson e Alvino (Uespi) pela escuta acolhedora.

À Uespi e Fapepi pelo apoio institucional e financeiro fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

A Deus, fonte de vida, amor e conhecimento.

*Nessa época, a graça era que o pessoal brincavam mermo. Não é que nem hoje. Hoje em dia, você vê que a gente é só dois caretas. Naquela época era quatro: quatro caretas, quatro damas. E aí quando se juntavam tudo, aquilo ali cada um fazia uma brincadeira, como se diz, e aí o povo achavam graça. Também não era que nem hoje que o povo quase nem querem. Se vão pra brincadeira, mas nem assistir não vão. De primeiro, ficava aquele círculo de gente. Tinha hora que faltava pouco era fechar: o povo tudo queria olhar de pertim. Aí precisava os careta ficar abrindo que era pra poder ficarem andando naquela areazinha mais maior.*  
(brincante Antônio João)

## RESUMO

Esta pesquisa estuda a tradição do reisado da comunidade Cipó de Baixo, do município piauiense de Pedro II. A leitura feita procura ressaltar a processualidade da brincadeira que navega entre a permanência e a transformação. O estudo parte de uma contextualização social da comunidade que dialoga com a história de vida do dono do reisado, Raimundo Milú: figura forte que, juntamente com suas redes familiares, de compadrio e amizade, luta pela resistência da brincadeira. A descrição do auto de Reis, com suas partes constitutivas, pontua o caráter singular do reisado do Cipó. Esta compreensão detalhada da brincadeira favorece a compreensão de alguns dos *cipós* sociais que servem como base para a urdidura desta prática cultural: *cipó da modernização* onde exploramos a motivação geral das transformações do reisado do Cipó – a modernidade; *cipó das trocas familiares e comunitárias* que descreve a trama que sustenta a permanência da brincadeira; *cipó da masculinidade* explicita o forte sistema de gênero que atravessa o reisado do Cipó; *cipó da tradição reinventada* onde situamos a singularidade da tradição do reisado do Cipó e seus diálogos com o dinamismo moderno; *cipó dos conflitos entre gerações* retrata as diferenças entre as gerações e como elas contribuem com o diálogo entre o tradicional e o novo; o *cipó do espetáculo teatral* descreve a brincadeira como atividade performática. Assim, construímos uma trama social que analisa a totalidade da brincadeira de Reis do Cipó onde mudança e continuidade tramam um enredo cultural próprio.

Palavras-chave: reisado; tradição; memória; dinamismo cultural; modernidade.



## ABSTRACT

This research studies the tradition of epiphany in the community of Cipó de Baixo, which belongs to the city of Pedro II, in the state of Piauí. Readings were made seeking to emphasize the processivity of the play that navigates between permanence and change. The study starts with a social context of the community, in dialogue with the life history of the owner of the epiphany, Raimundo Milú: strong figure who, along with his family networks, as well as networks of patronage and friendship, struggles for the resistance of the play. The description of the ceremony of Kings, with its constituent parts, punctuates the remarkable character of Cipó community epiphany. This detailed understanding of the play favors the understanding of some of the social *vines* that serve as the basis for the warp of this cultural practice: *modernization vine*, where we explore the general motivation of Cipó community epiphany transformations - modernity; *family and community exchange vine*, which describes the scheme that holds the permanence of the play; *masculinity vine*, explains the strong gender system that crosses Cipó community epiphany; *reinvented tradition vine*, where we locate the uniqueness of Cipó community epiphany tradition and its dialogues with modern dynamism; *conflict between generation vine*, depicts the differences between generations and how they contribute to the dialogue between the traditional and the new; *theatrical spectacle vine*, describes the play as a performative activity. Thus, we build a social scheme that analyzes the play of Kings of Cipó community as a whole, where change and continuity plan a cultural plot on their own.

Key-words: epiphany; tradition; memory; cultural dynamism; modernity.

## **LISTA DE FIGURAS**

FIGURA 1 – Mapa com localização do município de Pedro II no estado do Piauí .....	11
-----------------------------------------------------------------------------------	----

## SUMÁRIO

1. Introdução .....	10
1.1 Primeiro diálogo – <i>as primeiras ideias</i> .....	11
1.2 Segundo diálogo – <i>novas ideias</i> .....	13
1.3 Terceiro diálogo – <i>notas metodológicas</i> .....	17
1.4 Quarto diálogo – <i>a organização da tese</i> .....	34
2. O brincante Raimundo Milú e a comunidade rural Cipó de Baixo .....	36
2.1 A comunidade rural Cipó de Baixo .....	37
2.2 Raimundo Milú e sua história de homem “público” .....	46
3. Brincadeira do reisado e memória – solidariedade, diversão e narrativas .....	70
3.1 O contrato do reisado .....	74
3.2 O hino de santo Reis .....	79
3.3 Diálogo entre o “capitão” e os “caretas” .....	92
3.4 Baile com as <i>damas</i> .....	110
3.5 Apresentação da burrinha .....	115
3.6 Brincadeira com o boi .....	121
4. Brincadeira do reisado e identidade – cipós de resistência e transformação .....	133
4.1 <i>O cipó da modernização</i> .....	140
4.2 <i>O cipó das trocas familiares e comunitárias</i> .....	152
4.3 <i>O cipó da masculinidade</i> .....	166
4.4 <i>O cipó da tradição reinventada</i> .....	171
4.5 <i>O cipó dos conflitos entre gerações</i> .....	179
4.6 <i>O cipó do espetáculo teatral</i> .....	187
5. Considerações finais .....	193
6. Referências bibliográficas .....	196

## 1. Introdução

*Embora seja fácil compreender por que se usou um antigo nome para denotar fenômenos novos e não completamente entendidos, recorrer a redes de pesca conceituais experimentadas e testadas sempre que aparecerem grotescas criaturas marinhas jamais vistas é, afinal de contas, um hábito comum e consagrado pelo tempo. (BAUMAN, 2005, p. 62)*

Nosso trabalho é um estudo de caso sobre a tradição do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo, no município de Pedro II. A leitura que fazemos dessa tradição vai além de uma visão linear e pontual da brincadeira e de seus elementos constitutivos. Situamos a brincadeira do Cipó no campo do dinamismo cultural, no qual avaliamos suas permanências e transformações. Para tanto, através de observação de campo e de entrevistas com os brincantes e apaixonados pelo “movimento”, contextualizamos os atores e o mundo social onde estão inseridos bem como suas continuidades e mudanças. Por meio dessa compreensão geral, percorremos a trama de *cipós* que vêm constituindo<sup>1</sup> a brincadeira do Cipó de Baixo, seus atores e suas comunidades. Neste sentido, tanto tomamos o universo social para compreender o que *vem sendo* a prática cultural do reisado, como também consideramos a totalidade da brincadeira para entender como *vêm se comportando* as pessoas da comunidade Cipó e comunidades circunvizinhas – tradição do reisado do Cipó e mundo social do qual faz parte são colocados como partes de uma totalidade onde há mútuas contaminações.

Como grande cenário desse *cipoal* de relações sociais, situamos a modernidade capitalista. Ela ordena determinados parâmetros gerais que orientam *novos* padrões de sociabilidade nas localidades rurais de Pedro II, com características ainda *tradicionais*. Nesse movimento contraditório, os agrupamentos sociais navegam entre novidades e tradições. Este mar social estável-instável também põe em movimento a tradição do reisado do Cipó. Nossa pesquisa persegue esta *cipoada* de relações sociais, movimentos e permanências. Como uma espécie de carta náutica, procuramos descrever as formas, cores, texturas e espessuras desse emaranhado de *cipós* sociais para navegarmos com mais conforto no mar sempre surpreendente e fascinante da cultura. À medida que lemos o reisado do Cipó somos instigados a pensar a partir de novas referências o oceano aparentemente pacífico das práticas culturais: certamente que esta é a grande empreitada reflexiva deste trabalho.

---

<sup>1</sup> O emprego do gerúndio é um recurso linguístico para ressaltar o esforço de leitura processual que fazemos do reisado.



Como já exposto, a comunidade do Cipó de Baixo situa-se no município de Pedro II, norte do Piauí, na região dos Cocais. Dista a duzentos quilômetros da capital Teresina. Sua população compreende 37.500 (trinta e sete mil e quinhentos habitantes), conforme censo do IBGE de 2010. A comunidade rural Cipó de Baixo localiza-se, aproximadamente, a dezoito quilômetros da sede. Com uma população de 160 pessoas, na sua grande maioria composta de agricultores, nela se encontra o reisado de seu Raimundo Milú.

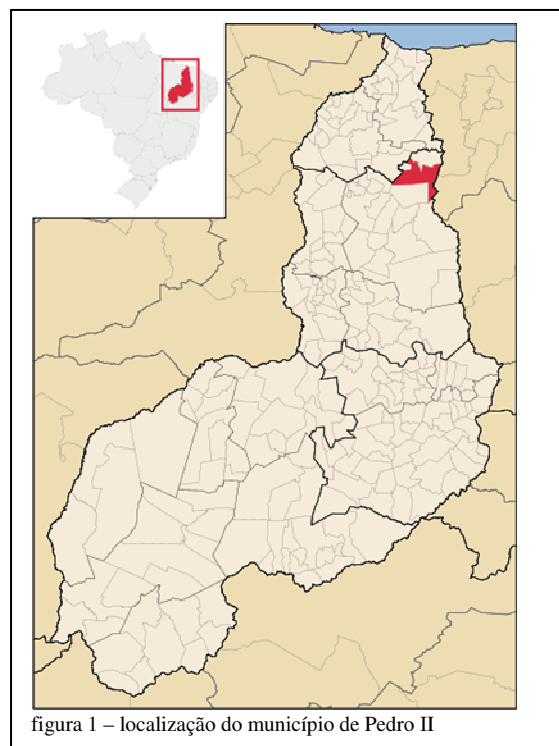


figura 1 – localização do município de Pedro II

Ainda a título de primeiras palavras, para apresentar o processo geral desta pesquisa, optamos por dividir este capítulo introdutório em quatro “diálogos”. Sua função é *dialogar* com o leitor acerca da história da investigação, sobre sua fundamentação metodológica e como se organiza a exposição final da tese. Inicialmente, no *primeiro diálogo*, explanamos sobre a origem deste trabalho (*as primeiras ideias*). Em seguida, trazemos as transformações sofridas durante o processo de preparação da investigação e a caracterização final da pesquisa (*novas ideias*). As orientações metodológicas que a sustentaram (*notas metodológicas*) compõem nosso *terceiro diálogo*. E, por fim, apresentamos a estruturação de capítulos da tese (*a organização da tese*).

### 1.1 Primeiro diálogo – *as primeiras ideias*

A idéia de pesquisa de doutoramento nasceu, como toda boa idéia, eivada de contradições e prenhe de intenções humanistas. Propomos elaborar uma “teoria sociológica da cultura piauiense”<sup>2</sup>: além de bastante pretensioso, era um projeto equivocado. Pretensioso, pois não caberia no escopo de uma pesquisa, mesmo sendo uma pesquisa de doutorado. E equivocado? Primeiramente, as leituras e reflexões feitas de 2008 para cá desconstruíram a hipótese de uma “cultura piauiense”. O argumento de um sistema estruturado e unitário – a

<sup>2</sup> Extraído do projeto apresentado ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN como parte do processo de seleção de 2008.

cultura piauiense – é insustentável dado o caráter múltiplo, contraditório e aberto de toda sociedade moderna.

Outra insustentabilidade do projeto inicial residia na defesa de um “essencialismo” cultural. Segundo ele, há certos elementos culturais recorrentes que garantiriam o caráter de *piauiensidade*. Sob a influência de teóricos que advogam uma cultura nacional brasileira, propunha estudar um *ethos* piauiense (WEBER, 2002) em meio a uma diversidade de práticas culturais, processos históricos diferenciados de formação do estado do Piauí, desigualdades de desenvolvimento econômico e distinções políticas várias na história passada e presente do Piauí. A diversidade de nossa formação histórica, a multiplicidade de costumes e crenças, as trocas culturais permanentes com o mundo, a ausência de uma política cultural de estado no Piauí, diferenças e desigualdades econômicas, políticas e sociais do Piauí levaram a desfazer aquele tratamento essencialista do universo cultural.

Uma terceira trajetória de pensamento trilhada consistiu na dúvida sobre “cultura”. O sentido consagrado de cultura como uma totalidade sistemática, una, integradora e territorialmente definida vem sendo colocado em xeque pelos estudos contemporâneos sobre identidade cultural, globalização e pós-modernidade (HALL, 2006; ORTIZ, 2005; BAUMAN, 1998; GILROY, 2001). A cultura não pode mais ser tratada como uma totalidade sólida, indivisa, integradora, espacial e temporalmente delimitada. As construções culturais vêm sendo tratadas como práticas históricas, contraditórias, intercambiáveis, dinâmicas, híbridas e desterritorializadas. Assim sendo, como propor o estudo da cultura piauiense?

Foi assim que abandonamos a ideia original – “identificar a cultura piauiense a partir da descrição de suas práticas elementares” – e transformamos essa mesma caminhada de desconstrução em elementos problematizadores de nossa pesquisa: o que significa existir socialmente pelo viés das práticas culturais? Como compreender o dinamismo cultural em sociedades inclinadas ontologicamente a mudanças (sociedades capitalistas)? Que luzes um estudo de caso sobre uma prática cultural em mudança – a brincadeira do reisado na comunidade Cipó de Baixo, no município de Pedro II, estado do Piauí – pode lançar sobre as dinâmicas culturais da modernidade? Como uma antiga tradição (brincadeira do reisado) serve como mecanismo de resistência/diálogo cultural?<sup>3</sup>

Essa memória da pesquisa é importante na medida em que esclarece os itinerários trilhados nessa caminhada cognitiva. Se, por um lado, explica os percursos de imaginações teóricas feitos, por outro lado, acentua o caráter manufactureiro/pessoal do conhecimento. Essa

---

<sup>3</sup> Como bem recorda Ugo Maia Andrade, “todos nós sabemos que as perguntas que guiaram uma pesquisa em seus primeiros passos não são exatamente as mesmas nos estágios subsequentes” (2008, p. 47).

manufatura que se vem urdindo dia a dia com fios de matizes diversos, numa trama singular de personalidade, leituras particulares, trocas existenciais com a *gente* do Cipó associada à prática cotidiana de construção/desconstrução de conceitos, idéias, sonhos e expectativas. A ciência é uma criação artesanal e eivada por muita personalidade.

## 1.2 Segundo diálogo – *novas ideias*

Apesar das mudanças vividas nessa caminhada de conhecimentos/autoconhecimentos, algumas ideias que sustentaram o projeto inicial mantêm-se. “Estimular uma prática mais rigorosa de reflexão sobre o que somos é imprescindível para um povo se colocar como cidadão”: este é um ideário que oxigenou essa vontade de conhecer materializada na redação dessa tese. Ao estudar as formas variadas de existência cultural, procura-se entender os sentidos diversos que homens e mulheres constroem para a *humanidade* (ou humanidades). Entendo-a aqui como elaborações reais da existência humana propostas por diversas comunidades e sociedades. *Humanidade* é uma construção aberta/incompleta de trajetórias reais de homens e mulheres nos mundos sociais e históricos. Ser *humano* é fazer-se múltiplo, contraditório, mutante, dialógico, social.

Em tempos de modernidade líquida (BAUMAN, 2001) e cosmopolitismo (BECK, 2003), ponderar sobre os diversos sentidos de humanidade é condição para uma reinvenção da cidadania capaz de viver plenamente numa sociedade de expansão das liberdades subjetivas, de rearranjo Estado-economia, de compreensão planetária da natureza, de acirramento das desigualdades sociais, de uma economia mundial dominada pelo mercado financeiro, de rearranjos identitários etc.

Este trabalho procura dialogar com os anseios e dúvidas daqueles cidadãos que não compreendem esse mundo “novo” e que, ao tempo que buscam interpretações plausíveis, alimentam uma vontade radical de fazê-lo justo e fraterno. O conhecimento não se encerra em si mesmo: pelo contrário, sempre é um saber *em movimento* para o mundo. Não almejamos ter como interlocutores somente os leitores e cidadãos da academia. Assim como os brincantes do reisado da comunidade rural do Cipó de Baixo, do município de Pedro II, não estão alheios ao mundo que gira em sua volta e no interior de sua própria comunidade, a feitura dessa pesquisa levou em conta a necessidade do movimento dos discursos, das novas redes de diálogo/reflexão, das simbioses entre saberes e novos movimentos sociais. Por essa razão, as intervenções *extensionistas* que venho desenvolvendo no município de Pedro II: nesses diálogos procuro reunir os anseios de saber com as vontades de interferir nos mundos.

Que humanidade se experimenta na comunidade do Cipó? Que sentidos de existência cultural são tramados no dia a dia daquela comunidade já sem delimitações espaciais e temporais (se é que um dia as teve)? O que é viver numa comunidade onde discursos e práticas culturais diferenciadas e, por vezes, antagônicas, circulam cotidianamente? Se a brincadeira do reisado demonstra a permanência/resistência de valores tradicionais daquela comunidade, as transformações experimentadas por aqueles que fazem e apreciam a brincadeira incitam novos olhares sobre a vida cultural daquela comunidade e as circunvizinhas: este é o *primeiro campo de problemas* que orientou esse trabalho investigativo.

Assim, nosso trabalho é um estudo de caso que avalia como se comportam uma tradição cultural e seus atores sociais pertencentes a comunidades rurais do município piauiense de Pedro II. Na medida em que estuda esse complexo de ações e significados sociais, situa-o dentro de um quadro de categorias e teorias das ciências humanas e, nesse exercício cognitivo, constrói algumas pistas explicativas sobre a dinâmica cultural criada em torno da tradição do reisado e, seguindo a mesma trilha, levanta alguns questionamentos teóricos em torno das categorias com as quais dialoga. A compreensão deste recorte do trabalho é fundamental para delimitar as ordenadas dessa tese e dimensionar suas possíveis contribuições.

Escrevemos sobre os significados das coisas para os indivíduos que vivem em comunidades tradicionais em processo de transformação modernizadora. Paulatinamente, práticas, produtos e conceitos da modernidade invadem as comunidades rurais pondo em crise seus antigos sistemas de referência tradicional. Nada mais é tão certo e tranquilo como em tempos pretéritos. A brincadeira do reisado acontece agora em comunidades abertas e não mais conservadoras. Os sistemas de significados que seus moradores compartilham são múltiplos e, ao mesmo tempo, tensos e dinâmicos. Tanto o é que o reisado já não é o mesmo, bem como os significados que o fazem existir são plurais e contraditórios.

Existir de modo particular pela afirmação de certos conceitos, valores, atitudes e trocas sociais tem que significados para quem vive a brincadeira? E para o exterior? O que significa participar do mundo, a partir de um cosmo particular de sentidos e ações sociais? O fato de a brincadeira do reisado resistir na comunidade Cipó demonstra que os localismos mantêm-se vivos (apesar de suas contradições internas). Escrever sobre os brincantes do reisado é escrever sobre os vastos modos de existir socialmente. Esses vastos modos de existir são construtos identitários tensos e em constante movimento.



A modernidade sobrecarregou as sociedades com um sentido de unidade – o capitalismo, a democracia, o Estado, a educação nacional, a cultura capitalista, a arte moderna, a língua nacional etc. Particularmente, no campo das culturas, o domínio da unidade hegemônica procurou *domesticar* as diferenças culturais sob as alcunhas de “cultura popular”, “folclore”, “cultura do povo”. Ao catalogar as diferenças culturais – localização, personagens, indumentárias, modos de ser e agir, periodicidades etc. – a política do Estado unitário e hegemônico procurou disciplinar o universo das culturas. Essa disciplina das “outras” culturas transformou a cultura que reproduz os valores hegemônicos da modernidade na cultura legítima, na cultura nacional. As “outras” culturas disciplinadas existem tão somente para as escolas, meios de comunicação, órgãos estatais, igrejas, cidadãos comuns, indústria cultural por meio das representações da *cultura dominante*.

Os brincantes de reisado do Cipó, como tantas outras experiências de identidade cultural, exercitam uma espécie de *liberdade cultural*. Liberdade esta que não se confunde com “pureza” ou “isolamento cultural”. Em meio às trocas culturais acentuadas da globalização, os protagonistas daquelas experiências de identidade cultural fazem escolhas. Eles se autodenominam, definem suas prioridades, escolhem como e onde vão brincar, negociam patrocínios etc.

O que mais se destaca entre os participantes da brincadeira do reisado é uma certa margem de movimentação que os fazem navegar entre resistências e mudanças, entre memórias e novas histórias, entre a vida e a morte, entre o certo e o incerto. Não há conceitos prontos ou importados; os sentidos apresentados por eles nascem de suas experiências e também dos conflitos entre seus protagonistas e tensões com o mundo externo.

Em tempos de economias desterritorializadas, de “poderes ‘desterritorializados’” (BECK, 2003, p. 44), de culturas desterritorializadas (GILROY, 2001), de “diálogos interculturais de direitos humanos” (SANTOS, 2000, p. 28), o que pensar sobre a *existência cultural*? O que significa viver no mundo experimentando certas referências culturais num universo de infinitas configurações culturais? O que dizer sobre pessoas que, ao tempo que estão vivendo práticas culturais hegemônicas da sociedade capitalista, interagem também num campo de sociabilidade particular? O que representa esse “diálogo cultural” entre quadros simbólicos da hegemonia moderna e outros sistemas de autorreferência cultural? O que há de transgressor nessa postura? O que há de sujeição social? Esse diálogo cultural deve ser avaliado pela ótica da polarização alienação-recusa? Ou exige de sociólogos e antropólogos novos critérios de análise? “(...) a idéia de que a globalização significa o desarraigamento

absoluto, a mistura absoluta das culturas, o adeus à memória da localidade, enfim, todos esses quadros espantosos são no mínimo unilaterais” (BECK, 2003, p. 52)

Por essa razão, nosso trabalho também põe em movimento o conceito de “cultura”. O fato cultural não existe mais como unidade espacial e temporal. Especular acerca da “unidade”, “natureza” ou “essência” de uma certa cultura é negar o fato de que o mundo vive sob a pressão das trocas, das redes, das relações. É nesse mundo novo que se faz urgente rever as teorias sobre cultura: concomitante às particularidades de um grupo, comunidade ou nação, há uma explosão de práticas culturais globais. Os agrupamentos humanos se põem em comunicação com o mundo por uma necessidade de sobrevivência: não é mais possível manter-se alheio ao resto do mundo e aos processos permanentes de mediação cultural, pois “(...) convivências tão intensas e freqüentes como as que nosso mundo exige serão incompreensíveis se compartimentarmos as sociedades, como fez o relativismo cultural que imaginava cada cultura isolada e auto-suficiente.” (CANCLINI, 2007, p. 32)

Categorias como “relativismo cultural”, “aculturação”, “cultura nacional”, “cultura popular” carecem de uma reinvenção vistos os movimentos do mundo e dos saberes. Alguns estudiosos têm enfrentado esse desafio de construir trajetórias novas de contemplação conceitual dos universos culturais. Entre esses percursos novos destaco a crítica à acepção de *cultura*. “Não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural” (BURKE, 2006, p. 14).

A antropóloga brasileira Antonella Tassinari, em sua etnogênese das famílias Karipuna, no estado do Amapá, entre outros questionamentos, pontua as críticas feitas à cultura como um padrão unitário e totalizante. Vários estudos já apontam para a “(...) importância de redefinir o conceito em termos mais dinâmicos” (2003, p. 34). Os estudos hermenêuticos sobre cultura têm trazido novas questões:

À ideia de cultura como unidade, como código comum ou padrões de relacionamentos compartilhados por todos os membros de determinada comunidade, contrapõem-se as abordagens que veem a cultura a partir da pluralidade de interpretações ou de posições dos vários sujeitos, os quais também não fazem mais parte de uma comunidade com limites fechados e claramente definidos. A cultura não aparece mais como definidora do pertencimento dos indivíduos a grupos étnicos. Finalmente, também entram em cena emoções e vontades dos sujeitos, como elementos importantes para a construção do novo conceito de “cultura”. (2003, p. 34).

Nesta genealogia da crítica ao conceito de cultura, Tassinari retoma pesquisadores como Geertz, Sahlins, Barth, entre outros, para fundamentar sua proposição.

### 1.3 Terceiro diálogo – notas metodológicas

Nosso trabalho situa-se no complexo e sempre aberto universo da *pesquisa qualitativa*, pois nosso material de estudo são complexos de *significados* sociais. Procuramos entender as relações de *sentido* (FLICK, 2009) criadas em torno da brincadeira do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo, no município de Pedro II. Ao lançar-se sobre esse campo aberto de significações e representações destacamos os sentidos que orientam as movimentações, escolhas e relações mantidas em torno dessa tradicional brincadeira que passa nos últimos anos por fortes e significativas transformações. Neste *diálogo* de nossa introdução, esclarecemos como se deu o processo de estudo do reisado e de suas transformações.

Os brincantes do reisado são atores sociais determinados por um *tempo* e um *espaço* social. O espaço é aquele definido pelas relações de parentesco, compadrio e amizades que extrapolam a comunidade Cipó de Baixo. O tempo é uma construção tensa que se estende entre as práticas tradicionais e a modernidade. Esses brincantes, condicionados por um *tempo* e um *espaço* social determinados, constroem relações, erigem costumes, instituem significados, fundam compromissos sociais, enfim, navegam por um campo de sociabilidades muito próprias que constitui um padrão singular de vivência social do reisado – o reisado do Cipó. Vivência essa marcada por uma oposição fundamental: permanência-transformação. Esse campo de sentidos, ações e tensões é o campo de sociabilidades que tomamos para compreender a brincadeira do reisado do Cipó. Tendo como base essa problemática que estruturamos nosso sinuoso processo de apreensão do objeto.

À medida que esclarecemos as escolhas e os caminhos trilhados para nossa apropriação do reisado, demonstramos que os percursos de investigação foram múltiplos e complexos. Combinamos técnicas de pesquisa das ciências humanas com algumas posturas e juízos sobre a apropriação do problema estudado. Apesar da pequena experiência em investigações, construímos algumas balizas que foram contribuindo com a *sinuosa* jornada de discussão daquele pequeno universo social sintetizado na materialidade do reisado da comunidade Cipó de Baixo. Este tópico lança luz sobre as trilhas percorridas nas quais urdimos os *cipós* do reisado.

(...) toda organização societal está assentada nos “sentidos”, nas “definições” e nas “ações” que indivíduos e grupos elaboram ao longo do processo de “interação simbólica” do dia a dia. A sociedade quase que se confunde com a interação simbólica que representa seu próprio substrato. (HAGUETE, 2010, p. 62 e 63)

A pesquisadora cearense, ao procurar justificar a técnica da observação participante, destaca que toda vida em sociedade se realiza mediante vasta representação simbólica. Somos sujeitos de *sentidos*: carecemos de produção simbólica para existirmos como seres sociais. Em todas as experiências da vida social produzimos e reproduzimos ideias, representações, significados, convenções. Já há vasta elaboração teórica para justificar essa premissa básica do conhecimento das Ciências Sociais (DURKHEIM, 1989; GEERTZ, 1989; BOURDIEU, 1987; BERGER & LUCKMANN, 1985).

O que nos interessa no momento é reforçar essa argumentação de Haguete em favor da *observação participante*. Para compreender a brincadeira do reisado foi necessário mergulhar no vasto e complexo sistema de significados dos brincantes, das famílias que recebem o reisado e de suas comunidades. Para visualizar e compreender essas redes de significação, precisamos estar presente, por algum tempo, no cotidiano das vidas dos brincantes. Observar, perguntar, colaborar com alguma atividade, enfim, estar presente no dia-a-dia da família de seu Raimundo Milú e dos brincantes mais próximos. Ao estabelecer relações mais estreitas fomos, pouco a pouco, tecendo liames de compreensão entre os elementos observados e as entrevistas realizadas.

A primeira vez que fomos à comunidade Cipó de Baixo possuíamos uma outra motivação: realizávamos um pequeno documentário sobre práticas culturais e artísticas do município de Pedro II. Era agosto de 2009. O documentário fazia parte de nossas incursões extensionistas em parceria com a Fundação Santa Ângela que mantinha uma escola família agrícola de ensino fundamental e médio. Como escola agrícola, seu público era composto por crianças e jovens provenientes da zona rural daquele município além de outros circunvizinhos: Lagoa de São Francisco, Milton Brandão, Sigefredo Pacheco, Juazeiro, Batalha, Piripiri e Piracuruca. Nosso interesse, naquele momento, era conhecer um pouco mais sobre alguns dos referenciais culturais dos alunos da Escola Família Agrícola Santa Ângela.

Acompanhados pelo diretor adjunto da escola, chegamos à residência de seu Raimundo Milú. Uma casa simples, mas aconchegante. No quintal, estavam reunidos parentes, vizinhos e amigos para aquela “filmagem”. Não era a primeira vez que uma escola demonstrava interesse em conhecer o reisado de seu Raimundo – o que contribuiu para que todos ficassem bem à vontade (discutimos no interior da tese essa relação entre escola e o reisado). Logo fomos apresentados a ele e seus familiares mais próximos. Conhecemos seu Chicó, um velho brincante. Também outros componentes do reisado foram identificados: seu Antônio João, cunhado e compadre de seu Raimundo Milú, que *representa* um careta que



associa ingenuidade e esperteza numa associação perfeita de humor e espontaneidade; Francisco, filho de seu Raimundo, sanfoneiro, careta, brincante do boi e um dos principais defensores das transformações da brincadeira; dona Maria, esposa de seu Raimundo, figura firme e colaboradora incondicional do companheiro; Conceição, filha de seu Raimundo, uma entusiasta da brincadeira que procura sempre acompanhar os caretas pelas comunidades.

Naquele momento, no meio do desconcerto vivido frente aquele mundo novo que íamos conhecendo, um contentamento sincero de quem contempla algo singular tomou-nos. Aquela família de brincantes e os demais apaixonados por brincadeira e festa tinham algo de muito particular e intenso. Naquela noite, não sabíamos precisar claramente a razão daquele contentamento. No meio de casas com energia elétrica, antenas parabólicas, animais à porta como porcos e cachorros, motos estacionadas nas varandas, havia aquela casa em particular com um quintal mal iluminado repleto de pessoas conhecidas e amigas ansiosas pelo início do *movimento* do reisado. Essa ansiedade, motivada por fortes interesses e paixões já de muitos anos tocaram-nos profundamente.

Não possuíamos muito tempo para a filmagem. Então, fizemos uma pequena entrevista com seu Raimundo Milú. Depois, ele nos pediu que entrevistássemos o velho Chicó e, em seguida, fizeram uma breve apresentação do reisado. Tudo foi registrado em vídeo. Mas o registro mais importante foi aquele gravado por nossa memória afetiva<sup>4</sup>. Naquela noite, sob o efeito daquela reunião de brincantes e admiradores da festa, reacendiam nossas motivações para dar continuidade ao projeto de pesquisa do doutoramento. Assim, depois daquele encontro, fomos voltando frequentemente à casa de seu Milú. Em visitas quinzenais que fazíamos ao município de Pedro II, sempre visitávamo-no. Numa de nossas conversas, lhe externamos nosso interesse em pesquisar sobre o *seu* reisado. Explicamos que necessitaria continuar as visitas, entrevistar as pessoas que participavam e acompanhar os brincantes no período da festa de Santo Reis. Com a positividade que singulariza seu Raimundo, aceitou de

---

<sup>4</sup> Depois de nos ver obrigado a abandonar a investigação da brincadeira do Balandê (Bila ou Birim), no interior no município de Pau d'Arco, vizinho à capital piauiense, encontrávamo-nos órfão de uma motivação concreta para continuar nossa pesquisa sobre os sentidos das práticas culturais tradicionais em tempos de modernidade. Desde 2004, como um dos coordenadores do programa Cultura Casca-Verde, procurávamos dialogar com experiências culturais tradicionais do nosso município de Teresina. Sediado numa escola municipal da comunidade rural Boquinha, mantínhamos atividades de educação popular, arte, cidadania e pesquisa que tomavam práticas culturais tradicionais (reisado, *bila*, novenários, festa do Divino, bumba-meu-boi, artesanatos diversificados, costumes, benditos etc.) como fontes de saber, criação estética e resistência cultural. Nosso público era composto por crianças e jovens das comunidades Boquinha e circunvizinhas. Com eles buscávamos rever toda aquela gama de bens culturais com a intenção de construirmos ideias e atitudes de tolerância, respeito e defesa da diversidade cultural. No início de 2009, o programa foi interrompido por razões que nos geraram uma profunda decepção e descrença.

imediatos. Além das visitas e entrevistas, acompanhamos os brincantes no período de Reis nos anos de 2010 e 2011<sup>5</sup>.

Além da *observação participante*, verificamos ser necessário à construção do enredo interpretativo a realização de *entrevistas* não estruturadas: o seu registro fora feito ora em áudio, ora em vídeo. Elas serviram para apreendermos elementos que fugiam ao olhar do observador bem como contribuir com a construção de relações de significado entre os mesmos. Ao tempo que usufruíamos das entrevistas, percebemos que lidar tão somente com elas limitaria a profundidade da exegese de nosso objeto. Como bem avalia Haguete (2010, p. 82), a entrevista está muito centrada na figura do pesquisador: é ele que elabora o roteiro de entrevista, a partir de *sua* interpretação da realidade além de aparecer como uma figura estranha ao universo do entrevistado. Mesmo reconhecendo que a “autoria” da interpretação é de competência do pesquisador, desde sempre desejávamos perceber aquele mundo pelas palavras, gestos, pensamentos, atitudes e relações de seus atores sem a autoridade excessiva do olhar do investigador. *Relativizar* foi uma orientação sempre atuante: para tanto, buscamos desconfiar e/ou desconstruir as nossas primeiras inferências. Quantos solilóquios não foram vividos durante toda a vivência com o grupo de brincantes e apaixonados pela brincadeira! Ou na ida para a comunidade, ou no seu retorno, ou ao dormir, ou sobre o caderno de anotações, ou enquanto observávamos a movimentação dos brincantes e de seu público atento, conversávamos conosco mesmos sobre as linhas de significação que ia urdindo. O mp3 foi um importante “mediador” dessa conversa solitária.

Outras dificuldades também são apontadas por Haguete e que tivemos oportunidade de observar em campo: possíveis ambiguidades nas questões apresentadas, falta de confiança do entrevistado em relação ao pesquisador, riscos de uma relação autoritária marcada pela condução feita pelo entrevistador além do fato da relação ser pontuada pela presença de um pesquisador universitário tomado geralmente como uma figura “sofisticada” e de “alta educação” (HAGUETE, 2010, p. 85). Ao andar pela comunidade Cipó de Baixo, nossa figura logo se destacava como pessoa estranha e “importante” por se tratar de um professor universitário. Essa identificação foi, durante toda a pesquisa, uma dificuldade que procuramos superar pelo envolvimento com as pessoas e por apresentar-nos não somente como um homem que apreciava a brincadeira do reisado.

Desse modo, a *entrevista*, como técnica de investigação, foi tomada como instrumento complementar de apreensão de informações. Ao tempo que obtínhamos confiança e

---

<sup>5</sup> Neste ano de 2012 já não nos foi possível acompanhar a brincadeira, pois estava voltado para a revisão final da tese.

transformávamos nossa presença em algo habitual, a entrevista serviu para orientar e direcionar nossos interesses de compreender. Ela propiciou um diálogo mais dirigido a pontos que exigiam uma gama maior de informações. As questões propostas lançaram luzes sobre dúvidas registradas no caderno de notas ou nos solilóquios gravados no mp3 e na memória do pesquisador-observador. Nos movimentos inconstantes e atormentados por incertezas, tomamos as entrevistas como mais um meio de compreensão.

Não podemos olvidar que as entrevistas são situações artificiais ou estranhas ao cotidiano daqueles sujeitos. Como tais, eram sempre evitadas. Acabávamos transformando em conversas informais, dirigidas a alguns temas particulares. Como esses momentos *diferentes*, serviam também aos entrevistados como oportunidades para refletir sobre si próprios. O ineditismo daquelas situações, provocado pela presença desconhecida de um pesquisador externo com questionamentos “surpreendentes” sobre algo que já é de conhecimento de todos, sugeria a todos uma recapitulação de seus velhos discursos e significados consagrados. Num mundo de linguagem, as entrevistas se deram como *metadiscursos* acerca de existências de sujeitos determinados culturalmente e interpelados por tantos outros discursos frutos de novas políticas públicas, da indústria cultural, de movimentos sociais, do êxodo rural etc. Neste sentido, as entrevistas abrem janelas para outros *cipós* sociais aos quais pertence o reisado. Além de uma brincadeira e um auto popular, o reisado faz parte da trama de relações de parentesco, de um conjunto de tradições das comunidades, comporta relações de gênero e *status* social, oportuniza processos de socialização, atualiza redes de trocas sociais etc. Na comunidade Cipó de Baixo, constatamos que a técnica da entrevista, associada com a observação participante, pode estender sua margem de apreensão da realidade conforme se desenvolveram as interações entre *pesquisador* e atores sociais.

Nessa trama de discursos estimulada pela iniciativa do *pesquisador*, os “entrevistados” transformam-se em sujeitos que refletem sobre suas experiências sociais. Como sujeitos reflexivos, elaboram suas próprias teorias (*metadiscursos*) acerca do mundo do qual fazem parte. Se não são iguais, mas, de algum modo os *metadiscursos* reflexivos do pesquisador acadêmico se assemelham àqueles dos atores sociais “pesquisados”. Ambos são elaborados a partir daquele diálogo artificial proposto pela *entrevista*. E, certamente, ambos não se findam naquele momento dialógico. Se o *pesquisador* retoma aquela entrevista inúmeras vezes para elaborar uma síntese explicativa, os atores sociais *entrevistados* certamente irão questionar-se novamente sobre alguns aspectos da conversação que mais lhe chamaram atenção<sup>6</sup>. Se pode

---

<sup>6</sup> O filho de seu Raimundo Milú, Francisco, repetidas vezes dialogara comigo retomando antigas ideias ou fatos já tratados em conversações anteriores.

haver diferenciações de sistematização e de rigor reflexivo, em ambos os *metadiscursos* há uma estratégia reflexiva que se lança além do discurso imediato.

O “pesquisador acadêmico” necessita dessa elaboração *metadiscursiva* dos atores sociais entrevistados para propor as suas. Se o metadiscorso “científico” incorpora outros referenciais discursivos (conceitos e teorias), jamais prescinde daquele exercício dialógico vivido durante a entrevista. É com o apoio dele que se enreda toda uma trama explicativa. Nós, como outro pesquisador, reescrevemos aqueles “metadiscursos” a partir dos referenciais de pensamento que desenvolvemos principalmente num *outro* mundo – o acadêmico. Como uma reescrita, só existe, pois, se pessoas alheias ao universo científico se prontificaram em ler suas vidas a partir de algumas provocações sugeridas pelo “cientista”. É essa leitura de suas vidas que acaba sendo uma parte considerável da materialidade de nossa pesquisa. E a *veracidade* dessas leituras? Não nos orientamos sob a ótica de verificar a “verdade” de seus depoimentos. Procuramos seguir a mesma orientação de Ecléa Bosi:

A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da história oficial. Nosso interesse está *no que foi lembrado*, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida. (1994, p. 37).

Almejamos apreender a maneira singular que os atores sociais entrevistados tomaram para explicar suas vidas como brincantes e moradores de uma comunidade rural do município de Pedro II. Suas falas dizem-nos quem eles são e como se veem no mundo a partir da brincadeira do reisado. Compreender esse campo de significados que representa as suas vidas e o que eles esperam de si, dos companheiros e de todos os demais é o que nos interessou.

E como se davam esses exercícios metadiscursivos? Ocorriam em dias onde verificávamos maior tempo e vontade de falar dos entrevistados sobre o reisado e outros tantos *cipós* participantes da trama dessa tradição. Os diálogos propostos não podiam ser invasivos ou uma espécie de obrigação dos informantes frente ao pesquisador (mesmo porque a nossa presença em seu meio nunca ficou tão clara à exceção do dono do reisado e de seus dois filhos, Francisco e Conceição). Por essa razão, as conversas informais e as *entrevistas* deviam acontecer com o máximo de naturalidade e conforme a disponibilidade e vontade de nossos interlocutores. Somente quando conseguíamos reunir essas condições, estendíamos o nosso campo de *visão* do reisado e das vidas daqueles atores sociais e suas comunidades. Por essa razão, a proposição dos momentos de entrevistas era objeto quase que exclusivo de nossa

subjetividade e bom senso<sup>7</sup>. Sabíamos que não podíamos tomar os membros da família de seu Milú ou os seus amigos num dia ruim ou quando seus interesses estavam voltados para outras preocupações. Nesse dia, a entrevista não se desenvolvia. E, da nossa parte, sentíamos-nos invasivos ou grosseiros. O interesse da pesquisa não podia ser maior que os interesses de vida daquelas pessoas – essa premissa repetíamos dia-a-dia como um princípio que jamais podia ser esquecido. Não é porque se tratava de uma “pesquisa” que *usurparíamos* o mundo daqueles homens e mulheres. Teria que haver um respeito mútuo, um reconhecimento das prioridades comuns para se desenrolar aqueles momentos singulares de entrevista. Ao comentar a concepção de Severyn T. Bruyn sobre a *observação participante*, Teresa Maria Haguette pondera:

A seu ver, o requisito cardinal de uma ciência empírica é o respeito pela natureza do objeto pesquisado. Ao invés de aplicar à vida humana esquemas importados dos procedimentos científicos, ele enfatiza a necessidade de se reconhecer em primeira instância o caráter peculiar dos seres humanos, seu comportamento e sua vida em grupo. (2010, p. 65)

Por mais que alimentássemos uma urgência interior em obter esclarecimentos sobre as questões da pesquisa, precisávamos exercitar a paciência e o respeito frente à vida daquelas outras pessoas que também possuíam suas urgências e suas necessidades de esclarecimento. Não é porque não fazem parte da *tribo* acadêmica que não têm suas dúvidas e necessidades de aprender e dialogar. Nossa presença era sempre motivo para iniciar conversações também sobre seus interesses e questionamentos sobre o mundo. Afinal, apresentamo-nos como professor universitário e como um homem que estava ali para ouvir e dialogar. Logo, éramos também um bom *informante* para eles. Por essa razão, sentíamos-nos, às vezes, como um enciclopedista que era consultado sobre temas os mais diversos. Talvez tenha nascido desses diálogos a vontade de levar o “ponto de leitura” para aquela comunidade<sup>8</sup>.

Curioso como nossa presença foi tomada por aqueles sujeitos. Jamais fomos indagados sobre nossa vida acadêmica ou mesmo sobre a Universidade Estadual do Piauí. O que lhes interessava era a pessoa que ali se encontrava na sua sala, no terreiro ou na cozinha. Como todos eles, nós temos uma família, vivências, valores, histórias, dores: eram esses matizes que

<sup>7</sup> Alessandro Portelli destaca que “o caminho do pesquisador se cruza com o caminho do narrador em momentos imprevisíveis, e a história de vida coletada é o resultado dessas eventualidades. É claro que o pesquisador pode ter planejado o encontro, mas o entrevistado não. Normalmente, não há motivo inerente na vida dos narradores para que pesquisadores batam à sua porta em algum momento específico” (2005, p. 298).

<sup>8</sup> Como descrito em tópico anterior, nossa pesquisa caminhou junto com a trajetória de desenvolvimento do projeto extensionista Humanismo Caboclo. Durante o ano de 2010, montamos na residência de seu Raimundo Milú um ponto de leitura (programa do Ministério da Cultura para democratizar o acesso ao livro).

coloriam nossos momentos de convivência e diálogos. Foi essa figura particular e pessoal que eles receberam em suas casas e em suas vidas. Mas, por outro lado, Portelli (2005) tem razão ao apontar que uma pessoa quando é entrevistada por um pesquisador universitário passa a viver um tempo de *status* social singular, pois, naquele momento, está sendo reconhecido pelo que é e pelo que fez/faz. Entre alguns entrevistados, pudemos observar essa espécie de orgulho por estar *falando* sua história e sua versão sobre a história da comunidade e do reisado<sup>9</sup>.

Para um sujeito com temperamento tímido e de poucas relações, vimo-nos levados a exercitar novas atitudes e posturas frente aos outros. Nesse exercício, fomos aprimorando a arte do diálogo e do reconhecimento de si e do outro. A pesquisa qualitativa em Ciências Humanas pressupõe um envolvimento integral daquele sujeito que se propõe conhecer melhor os outros sociais que coabitam o mundo. No desenrolar da pesquisa não são postos em movimento tão somente as projeções, métodos, planejamentos e competências intelectuais: a figura do pesquisador é *abduzida* pelo envolvimento com o universo da pesquisa. Podemos afirmar que emergimos uma pessoa bem diferente daquela que se lançou ao oceano da pesquisa. Certamente que experimentamos algo que consideramos imprescindível para a realização de uma pesquisa qualitativa em Ciências Sociais: uma abertura para descentrar-se. Talvez nós mesmos ainda não possuamos a disponibilidade necessária, apesar do exercício vivido. Em muitos momentos, percebíamos-nos ser *solicitado* pelos atores da pesquisa, no entanto, sabíamos que não conseguíamos corresponder às expectativas depositadas<sup>10</sup>. “Quando o *outro* se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o *outro me* transforma em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história...” (BRANDÃO, 1999, p. 12).

Viver com Raimundo Milú, com o Chiquinho e Conceição (filhos de seu Raimundo), com seu Antônio João (cavaleiro e cunhado de seu Raimundo Milú), com seu Chicó (amigo e antigo cavaleiro), com as crianças da comunidade Cipó de Baixo, aos sábados pela manhã, no *ponto de leitura* “Mundo da Leitura”, viajar com os cavaleiros para as casas dos capitães e

---

<sup>9</sup> “De fato, o momento da entrevista é visto como um tempo carregado de status. O fato de a entrevista acontecer significa que o narrador é reconhecido. ‘Dar’ seu tempo a entrevistadores, muitas vezes, é uma rara oportunidade para poder ‘tomar’ tempo para si mesmo. Historiadores frequentemente frustram uma hierarquia implícita: tenho visto a surpresa no rosto de homens, quando se dão conta que eu também quero ouvir o que suas esposas e filhos têm a dizer” (PORTELLI, 2005, p. 300). Em alguns momentos cheguei a observar essa leve frustração quando informava ao seu Raimundo que naquele dia seu filho ou filha iria ser entrevistado e não ele.

<sup>10</sup> Ao realizar a última revisão da tese, chegamos à conclusão que aqueles homens e mulheres foram muito mais desprendidos e generosos que eu. Os participantes da pesquisa, sem sombra de dúvida, foram capazes de disponibilizar-se a maiores e mais profundas trocas que o pesquisador. Devemos muito a todos eles por nos mostrarem o quão mais generosos e comprometidos podemos ser.



presenciar o reisado, todas essas vivências transformaram-nos em algo mais que um sujeito neutro com o objetivo isento de pesquisar. Como pondera Brandão, há toda uma “participação da pesquisa” (1999, p. 12) onde o pesquisador passa a fazer parte também do universo da investigação. Se, no início, eram dois mundos distantes, no decorrer da pesquisa, esses mundos passaram a dialogar, apesar das dificuldades, por meio de palavras, atitudes, ações e cooperações. Certamente que não desenvolvemos com aquela comunidade e seus moradores uma “pesquisa participante” ou “investigação-ação” (GAJARDO, 1999): quando ela foi projetada, não havia essa motivação, tampouco, no decorrer da sua realização, procuramos essa transformação. Mesmo por que teríamos uma outra proposta de pesquisa. Contudo, nas idas e vindas ao Cipó de Baixo lançamos mão de algumas ações que estão muito próximas dos propósitos da “pesquisa participante”<sup>11</sup>.

A motivação para o estreitamento dessa relação não adveio somente da pesquisa. Ela foi estimulada também por uma identificação da nossa pessoa com valores e ações humanistas que vimos amadurecendo em nossa jornada como intelectual e cidadão. Compreensão humanista que nos fez desenvolver nesses últimos anos o projeto extensionista “Humanismo Caboclo”<sup>12</sup>. Se, de início, o projeto “Humanismo Caboclo” nasceu mais de nosso interesse em contribuir com a formação cidadã de crianças e jovens da zona rural de Pedro II e municípios vizinhos atendidos pela EFA Santa Ângela e Rede de Educação Cidadã (Recid), aos poucos, percebemos que ele se transformou numa grande porta de interação com o universo de nossa pesquisa. Dialogando com os jovens, orientando pesquisas, discutindo sobre os desafios da educação popular, realizando algumas visitas ocasionais as suas famílias e comunidades, fomos estreitando nossa relação com a zona rural de Pedro II e aprendendo mais sobre aquelas pessoas.

Como um tópico que descreve as escolhas metodológicas da pesquisa, não podemos omitir a importância do desenvolvimento do Humanismo Caboclo na aproximação e reconhecimento do universo de investigação. Se, a princípio, não classificamos essa experiência extensionista dentro de uma determinada técnica de investigação da realidade,

---

<sup>11</sup> Certamente que não chegamos a uma participação profunda, permanente e afetiva como descreve Ecléa Bosi: “Uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa. E ela será tanto mais válida se o observador não fizer excursões saltuárias na situação do observado, mas participar de sua vida (...) é preciso que se forme uma *comunidade de destino* para que se alcance a compreensão plena de uma dada condição humana (...) Significa sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados” (1994, p. 38).

<sup>12</sup> Atividade em parceria com a Fundação Santa Ângela e Recid que busca, através de ações educativas, refletir sobre a vida de jovens e crianças oriundos da zona rural e sobre suas comunidades. As ações educativas procuram promover uma visão mais abrangente do jovem e criança que mora na zona rural (economia, educação, política, cultura, etc.) e algumas práticas de cidadania emancipatória a partir do diálogo com referenciais da Educação Popular e Sociologia Cabocla.

reconhecemos que ela contribuiu muito na construção das considerações que levantamos em todo o transcorrer desse trabalho.

Além dessa vivência no município de Pedro II, motivada por um projeto extensionista com a qual ainda nos ocupamos, nossos diálogos com os filhos do dono do reisado (Francisco e Conceição) estimularam-nos a pensar sobre alternativas de sobrevivência do reisado. Em muitos momentos, largamos o *ofício* de pesquisador objetivo para, como uma espécie de educador popular, provocar reflexões sobre os sentidos daquela brincadeira tradicional, dos compromissos daqueles jovens em mantê-la e sobre possíveis estratégias de resistência cultural. Como bem descreve Uwe Flick:

(...) os pesquisadores qualitativos não agem com neutralidade invisível, e sim tomam parte quando observam (na observação participante) ou fazem com que os participantes reflitam sobre sua vida e história de vida (em uma entrevista biográfica), o que pode levar os entrevistadores a compreender coisas novas sobre sua situação e o mundo ao seu redor. (2009, p. 22).

Ao tempo que o pesquisador realiza seu estudo, está ocorrendo um outro exercício de pensamento: aqueles que são entrevistados também vivem uma espécie de autoinvestigação. Se não há esse interesse autoinvestigativo premeditado, de outra maneira, há uma prática de reflexão espontânea e assistemática. A intervenção do pesquisador provoca dizeres, questiona antigas e novas práticas, quebra a monotonia dos conceitos habituados e costumeiros.

De outro modo, suas respostas se transmutam numa prática de narrativa oral de sua história. As pessoas envolvidas, direta ou indiretamente, na brincadeira do reisado experimentam algo inédito em suas vidas que é a *contação* de sua história durante a realização da pesquisa para um sujeito estranho as suas vidas e proveniente de uma universidade. Todos acabam revisitando discursos antigos e experimentando novos dizeres a partir das especulações propostas pela pesquisa. Como pondera Alessandro Portelli, contar sua história ou momentos dela para pessoas conhecidas tem suas diferenças em relação às narrativas feitas a um pesquisador:

Frequentemente, o hábito de falar para um público conhecido induz os narradores a mencionar episódios longos e/ou importantes só de passagem, especialmente se já os haviam contado anteriormente; ou referir-se a eles em outras partes da narrativa. Pesquisadores muitas vezes precisam fazer com que o narrador fale mais devagar ou pedir explicações e detalhes, às vezes sobre aspectos ou episódios de interesse para o historiador, mas que pareçam insignificantes para o narrador. (2005, p. 301).

Saber temperar esses diálogos, de modo a satisfazer pesquisador e atores sociais, é um exercício delicado e necessário. Pedir para alguém falar sobre o que é “óbvio” para ele exige cuidados. Procurar retomar fatos ou explicações já dadas ao pesquisador por este reconhecer importante outros esclarecimentos nem sempre é simples. Por outro lado, à medida que trilhamos esses percursos dialógicos, temos oportunidade de estreitar nossas relações e aprofundar as reflexões de ambos os dialogadores. Não é somente o pesquisador que toma aqueles momentos para ponderar sobre os fatos relatados. Alguns atores sociais, dependendo do assunto e circunstância, tomam aquelas conversas para rever suas ideias. Uma importante especulação que já havia entre os brincantes diz respeito ao *futuro do reisado*. Principalmente na figura do filho de seu Raimundo Milú, o Francisco: quando conversávamos com ele informalmente ou realizávamos uma “entrevista”, ele aproveitava aquele momento para refletir também sobre as “mudanças” que defende para que o reisado continue existindo. Ao tempo que apresentava suas razões, tinha a oportunidade de externar para si próprio os seus argumentos. Era um momento de ele avaliar melhor suas ideias e, vez por outra, inquirir-nos acerca de nossa opinião. Naquelas oportunidades, dois sujeitos se colocavam intencionalmente na condição de seres reflexivos.

Não se pode, por outro lado, esquecer também que a presença de um pesquisador na comunidade provoca em seus moradores questionamentos múltiplos sobre o que faz sua comunidade ser objeto de uma pesquisa acadêmica. Desse modo, observamos que a “pesquisa acadêmica” se configurou como um processo de reflexão mútua. Mais do que uma prática investigativa individual, o exercício de investigar é partilhado: não temos um *objeto* social inerte esperando ser interpretado. Pelo contrário, aqueles sujeitos, que são apropriados como *objeto* da pesquisa, estão continuamente intervindo na leitura de suas vidas<sup>13</sup>.

As *entrevistas* esclarecem muito bem a natureza cooperativa da investigação. Ao tempo que os entrevistados dão seus depoimentos, estão ao mesmo tempo refletindo sobre suas vidas. Suas experiências, suas memórias, enfim, toda a extensa gama de suas vidas passa por uma espécie de *autoinvestigação*. As perguntas do investigador acadêmico acabam por serem suas perguntas; e as ideias (suas respostas) que nascem da provocação das perguntas são nada mais nada menos do que suas *teorias* sobre o seu mundo. Não estão todos mobilizados para a pesquisa do “sujeito externo”: todos se empenham em refletir sobre as questões que lhe interessam e que, de algum modo, lhe perseguem como perguntas

---

<sup>13</sup> Certamente que reconhecemos os limites do pensamento oral e imediato assim como o pensamento escrito e mediato possui os seus. Como pondera Bosi, “faltou-lhes a liberdade de quem escreve diante de uma página em branco e que pode apurar, retocar, refazer” (1994, p. 38).

recorrentes. Os “atores sociais” não respondem tão somente as questões do sujeito pesquisador (muitas vezes nem respondem). Eles tomam essas perguntas para revisitarem seus questionamentos e suas visões sobre problemas de seu interesse.

A natureza cooperativa da investigação reside no fato de que todos estão, mais ou menos, comprometidos com suas dúvidas e pensamentos. Naqueles momentos de “entrevista”, atores sociais e “pesquisador” potencializam suas incertezas e considerações: estão todos catalisando os seus interesses *investigativos*. Mesmo que as formas de organizá-los sejam bem distintas. Por vezes, desejávamos saber sobre determinado detalhe da brincadeira. Esta janela de diálogo abria outras tantas vias de narrativas ou explicações que, segundo o critério de articulação do pensamento do ator social entrevistado, eram importantes e necessárias. Ou, de modo diferente, ele não reconhecia naquele detalhe algo relevante o que procurava descartar em sua fala.

Mesmo na busca de tecer uma trama de diálogos, há valores e julgamentos distintos em permanente troca. O que é valioso para o pesquisador pode não ser relevante para o ator social dialogador. Essa tecedura de muitas palavras e juízos exige paciência e determinação do pesquisador para questionar seus julgamentos sobre o que é relevante e apreciar pacientemente os dizeres dos atores entrevistados. Portelli orienta que deveríamos “... deixar que nosso discurso seja contaminado – hibridizado, mestiçado e ‘miscigenado’ – pela característica de romance com que os narradores contam histórias” (2005, p. 313)<sup>14</sup>.

Ao procurar entender esse cipoal social que é o reisado, não tomamos uma técnica de observação ou de captação de dados como exclusiva. Pelo contrário, procuramos, à medida que nos deparávamos com os desafios de observação, utilizar-nos dos métodos que pudessem contribuir com a proposta de interpretação do reisado do Cipó. Foi assim que nos apareceu a *história de vida*. Ainda conforme Haguette (2010):

Embora o trabalho seja apresentado a partir de seu enfoque (do pesquisador), ele enfatiza o valor da perspectiva do ator por aceitar que a compreensão do comportamento de alguém só é possível quando este comportamento é visto sob o ponto de vista do ator. (parêntese nosso, p. 75)

Tomar aquelas pessoas “pesquisadas” não somente como “entrevistados”, mas como *atores sociais* que desenvolvem uma trajetória de vida específica e contribuem com seu mundo coletivo de modo bastante singular, é o recorte particular que a história de vida

---

<sup>14</sup> Ver também Dalva Maria de Oliveira Silva, “Algumas experiências no diálogo com memórias” (2005).

contribui para uma pesquisa nas ciências humanas. Priorizar as experiências e interpretações dos próprios atores estende o jogo de sentidos imerso na trama de cipós do reisado.

Importante observar também que, como essa tradição vem sofrendo transformações ao longo do tempo, decorrentes das mudanças das próprias pessoas e de suas comunidades rurais, a figura do dono do reisado Raimundo Milú é fundamental para sua continuidade. Em muitos sentidos, é a perseverança desse homem e o amor que dedica à brincadeira que têm garantido a resistência do reisado do Cipó. A história de vida contribuiu muito para entendermos melhor esse ator social que tanto fez e faz para a continuidade dessa tradição. Como bem aprecia Haguete, compreender os processos tramados na existência social é um desafio nas ciências humanas e a *história de vida* contribui com esses meandros dos percursos sociais:

Apesar dos sociólogos frequentemente se utilizarem deste conceito, raramente usam os métodos necessários para captar o ‘processo em movimento’ de que tanto falam. Este ‘processo em movimento’ é observável, mas não facilmente. Ele requer uma compreensão íntima da vida dos outros, assim como uma técnica, como a história de vida, que nos fornece uma riqueza de detalhes sobre referido processo... (2010, p. 77)

São os detalhes de vida desse ator social que tanto contribuíram para entendermos melhor a história do reisado na comunidade Cipó e circunvizinhas, além do jogo de mediações sociais em que se instala. Sua trajetória de vida, as relações que construiu com as pessoas, as atitudes frente aos brincantes, as posturas tomadas para negociar o reisado com os “capitães”, a abertura para apresentar-se em escolas e eventos públicos diversos, suas posições de “homem público” frente às comunidades, todos esses meandros particulares do brincante Raimundo Milú favoreceram uma interpretação mais complexa da tradição do reisado do Cipó e da rede de trocas sociais na qual está inserida.

No mesmo sentido, endossa a historiadora Lucilia Delgado: “... ouvir a história de vida é também partilhar o fazer da História e contribuir para interação entre a experiência pessoal e o fio intrincado da história coletiva” (2006, p. 20). Partilhar e estender a compreensão das múltiplas histórias que se constroem em múltiplos campos de sociabilidade. Na reflexão de Myrian dos Santos (2003), há uma rica indicação de que os estudos contemporâneos sobre memória abrem espaço para compreender os múltiplos discursos que discorrem sobre as experiências sociais de grupos, comunidades ou sociedades. Tratar a história de vida e memórias de seu Raimundo Milú é destacar uma outra apreensão sobre histórias invisíveis de comunidades, grupos ou tradições. Ao destacarmos a sua vida, desejamos *falar* sobre vivências temporais e espaciais de grupos e comunidades sempre relegadas ao esquecimento

pelos “aparelhos ideológicos de Estado” (ALTHUSSER, 1985). A história de *sua* vida dá vazão a histórias de tantos outros sujeitos sociais anônimos que animam os sentidos de solidariedade social de inúmeras comunidades rurais piauienses.

Por fim, detemo-nos sobre o emprego de uma *filmadora* que substituiu, em grande parte, o gravador e o mp3. Depois de nos introduzir no seio da família de seu Raimundo Milú e da própria comunidade, conversar acerca da temática da pesquisa e sentir-nos relativamente à vontade uns com os outros, apresentamo-lhes nossos dois importantes instrumentais de trabalho: câmera fotográfica<sup>15</sup> e filmadora. Felizmente, ambos os equipamentos não lhes são estranhos. No primeiro contato que tivemos com o reisado do Cipó, fomos presenteado com um dvd que registrava uma apresentação da brincadeira. Assim, pudemos constatar que a presença daqueles instrumentos não seria de todo estranha.

Vencida essa primeira etapa de reconhecimento, tivemos que nos adaptar ao seu uso no cotidiano das entrevistas e observações. O pesquisador se inclui nesse rol, pois é a primeira vez que trabalha em campo com uma filmadora. Do mesmo modo, os “sujeitos entrevistados” também passaram por uma adaptação ao instrumento. Para evitar um constrangimento perante o equipamento ou sua total rejeição, procuramos, inicialmente, tão somente conversar com as pessoas sobre o reisado e suas vidas. Tanto nos foi útil para conhecer melhor aquele mundo novo, como também fomos conquistando a simpatia e o afeto de todos. Esse foi um passo fundamental para aceitação daquele mediador estranho nas nossas conversas. Uns mais, outros menos acabaram por aceitar aquela tecnologia.

E por que o uso da filmagem como recurso instrumental de pesquisa? Inicialmente, percebíamos mais o aproveitamento futuro daquela tecnologia. Sempre imaginamos que teríamos um outro padrão discursivo para apresentar os resultados da pesquisa. A formatação de pequenos vídeos, além de sintetizar conclusões, serve também como instrumento educativo. Sonhamos com a montagem de alguns curta-metragens para ulteriores apresentações em escolas e outras instituições de ensino como material pedagógico. Eles servirão como recursos educativos para discussão de temas tão caros às Ciências Sociais: cultura, diversidade cultural, alteridade, multiculturalismo, cultura popular, política cultural etc. Com a obrigatoriedade da inclusão da Sociologia no ensino médio e a abertura que a LDB dá às escolas para realizarem uma formação cidadã e humanista ampla, aqueles temas não seriam estranhos a esses propósitos (CARNEIRO, 1998). Por outro lado, a crescente

---

<sup>15</sup> Infelizmente, as fotos acumuladas durante dois anos de pesquisa foram perdidas quando nosso hd externo queimou. Nele, reunia todas as fotos da pesquisa.

incorporação de novas tecnologias ao cotidiano escolar não somente facilita a presença desses documentários como fomenta a sua demanda<sup>16</sup>.

Contudo, à medida que se iniciou a pesquisa, essas justificativas se mostraram menores diante dos ganhos alcançados durante a observação empírica e os processos de análise dos dados. São sobre esses ganhos que nos detemos nos próximos parágrafos.

Primeiro, durante as entrevistas, os entrevistados apontam algo, fazem gestos ou mostram algum objeto. Em outras palavras, o sistema comunicativo das entrevistas não se prende ao puro código linguístico. A comunicação se diversifica e complexifica mediante o emprego de uma infinidade de gestualidades. O corpo todo é mobilizado para aquele momento de comunicação. Às vezes, o “sujeito entrevistado” apenas *olha* para algo e inicia seu depoimento; noutros, um barulho ou uma pessoa que ele avista leva-o a lembrar de um fato ou a novos assuntos. O exercício de decupagem das fitas de gravação revelou-nos inúmeras situações de como o corpo atua ativamente na prática da expressão.

De outro modo, o “sujeito entrevistado” fala com variações de entonações e pausas que somente o registro em vídeo é capaz de demonstrar. O vídeo capta as variações emocionais, os acentos argumentativos, os silêncios que falam, o ambiente a sua volta que interage com a prática discursiva etc. Esses elementos aparecem claramente quando, passados alguns dias (às vezes, meses), o “sujeito pesquisador” procura analisar as entrevistas. À maneira de um *déjà-vu*, toda aquela gama de expressões é reapresentada na memória do pesquisador.

No exercício solitário de análise, as imagens ainda servem como um estímulo a mais para a disciplina do pesquisador. Todos aqueles elementos imagéticos e sua profusão de significados contribuem com a manutenção da atenção e do interesse de seu intérprete que, após horas ou dias de apreciação, percebe o abatimento crescer paulatinamente. A multiplicidade e riqueza de informações contidas no registro audiovisual são fortes estimulantes para a decupagem interpretativa do pesquisador.

Como bem destaca a historiadora Lucília de Almeida Neves Delgado, a gravação em vídeo contribui em muito com uma forte dificuldade dos processos de entrevista da história oral: “dificuldade de se registrar expressões de rosto e emoções no documento escrito decorrente da entrevista, que não foi gravada em vídeo ou DVD” (2006, p. 20). Esses detalhes subjetivos e de forte expressividade são valiosos para a prática hermenêutica do pesquisador. As imagens gravadas também servem à retroalimentação da memória da pesquisa. Registram

---

<sup>16</sup> Com a defesa da tese imaginamos captar recursos para a produção dos vídeos. Com os recursos de bolsa não nos possível reunir capital suficiente para o nosso intento.



aqueles fatos que foram esquecidos pelo “sujeito pesquisador” ao tempo que provocam as insistentes conclusões provisórias. Atuam como um amplo arquivo de acontecimentos que a memória humana jamais seria capaz de memorizar, além de oportunizar novas leituras sobre os fatos pesquisados.

Por outro lado, assim como as entrevistas registradas em alguma tecnologia que capta somente o áudio, as palavras capturadas acabam aprisionadas em alguma mídia que as descontextualiza: os discursos estão privados de sua fluidez espacial e temporal originária e sempre preenhe de sentidos inefáveis. Nossa missão como intérprete da vida social é, ao tempo que atribuímos sentidos novos ao mundo, descartar ou excluir outros tantos significados possíveis. O historiador Alessandro Portelli recorda-nos que, ao transformarmos discurso oral em texto escrito graças a sua gravação anterior, congelamos a plasticidade e vivacidade da narrativa oral:

Enquanto isso assegura a preservação e a recuperação das palavras, também congela sua fluidez. (O italiano, como o espanhol, tem uma palavra apropriadamente metafórica para definir o que acontece com os sons numa fita: *incidere, grabar* – gravar na pedra.) (sic) Não importa o quanto falemos sobre nós mesmos como historiadores que lidam com relatos orais, a própria tecnologia do nosso trabalho é transformar o oral em palavra escrita, congelar material fluido em um momento arbitrário no tempo. Isto talvez não seja nem “bom” nem “ruim”; de qualquer maneira, talvez não haja nada que possamos fazer. Mas, pelo menos, devemos estar conscientes de que é isto o que fazemos. (2005, p. 300)

Ao registrar uma fala, estamos retirando de seu contexto significativo para tomá-la como objeto de análise. Por mais que nos cerquemos de informações sobre aquela realidade da qual participa o sujeito daquele discurso e procuremos ter ciência e “controle” sobre o momento em que foi tomado o depoimento, jamais conseguimos abstrair todas as circunstâncias, relações e rede de significados que fazem aquele depoimento uma totalidade de significados para o sujeito entrevistado. A instrumentalização da gravação em vídeo oferece-nos um ganho, pois registra um número maior de fatos que circunstanciam um depoimento. Contudo, somos conhecedores de que a cadeia discursiva, com suas referências e significados, depende também de uma ampla gama de outros saberes, circunstâncias, memórias, práticas e vivências do entrevistado e de seu grupo social.

Complexidade e contradição perpassam a coluna cervical do pesquisador qualitativo. Não é intenção nossa desenvolver respostas para essas questões. Pelo contrário, nossa intenção é situar em que contexto epistemológico se situa a pesquisa sobre a brincadeira do

reisado do Cipó. Por uma honestidade de ofício, contextualizamos as ordenadas da pesquisa de campo realizada em torno dos sentidos e transformações sociais do reisado.

Essa comunicação entre técnicas foi uma estratégia desenvolvida no decorrer da pesquisa. Foi com os desafios apresentados, na trajetória da investigação, que fomos incorporando ferramentas que fossem capazes de subsidiar a leitura daquele mundo, à primeira vista, tão próximo de nossa vida como piauiense e filho de um casal provindo da zona rural, e, depois de outras *vistas*, tão distante e enigmático. Essa mixagem de técnicas serviu-nos como um estratagema de adaptação às muitas dúvidas e questões elaboradas na caminhada investigativa, ou, como afirma Haguete, “... o *problema sob investigação* é que dita o *método de investigação*” (2010, p. 95).

Talvez os respeitadores leitores possam levantar ressalvas sobre essas escolhas metodológicas. O que podemos afirmar é que, por serem esses instrumentos metodológicos ferramentas de investigação, eles foram tomados como tal a serviço dessa proposta de contemplação de um processo cultural caracterizado pela relação entre as permanências e as transformações da tradição do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo. Certamente que as escolhas das técnicas interpretativas influenciam a conformação da interpretação científica. Como parte do exercício de análise de processos culturais, temos convicção que os instrumentos de coleta de dados só contribuíram para a conformação dessa análise que ora apresentamos. *História de vida, observação participante, entrevista*, todos esses instrumentais de apreensão da realidade dialogam entre si no cadinho investigativo que publico nesse momento: “Apesar de suas especificidades, na maioria das vezes o pesquisador trabalha com vários métodos ao mesmo tempo (...) dependendo dos propósitos que tem em vista” (HAGUETTE, 2010, p. 95).

Em sentido semelhante, a pesquisadora em educação Marli André destaca que “se admitirmos que a teoria vai sendo construída e reconstruída no próprio processo da pesquisa, temos de aceitar que as opções metodológicas também vão sendo explicitadas e redefinidas à medida que a investigação se desenvolve” (2010, p. 46). Nos vários *cipós* que percorremos fomos construindo e reconstruindo a trama de nossa pesquisa: se a problemática investigativa manteve-se a mesma, o modo de investigar flexibilizava-se segundo as necessidades da investigação.

Não é objetivo desta tese aprofundar uma reflexão epistemológica sobre técnicas de pesquisa. Nessas páginas, procuramos deter-nos sobre as escolhas de métodos e trajetórias de investigação que nos apropriamos durante o trabalho de apreensão empírica do problema da pesquisa. As considerações ora apresentadas podem ser tomadas como um relato das escolhas

feitas mediante o universo de técnicas de apreensão da realidade das Ciências Sociais. Como relato é uma visão particular de um pesquisador frente aos caminhos trilhados para apreender o seu objeto de investigação, mas que procura elucidar como se deram as escolhas, por quais razões e com que intenções.

#### **1.4 Quarto diálogo – a organização da tese**

A tese está organizada em cinco partes. Primeiramente, esta introdução que procura situar os contextos pessoal, histórico e metodológico da pesquisa, ao tempo que descrevemos o escopo de nosso trabalho. Optamos por essa caracterização subjetiva e histórica por acreditarmos que todo processo de estudo não se encerra na análise objetiva e fria da realidade. Pelo contrário, interpela profundamente o sujeito pesquisador tanto no campo epistemológico como em suas convicções e modos de ser e estar no mundo. Por outro lado, desejamos reafirmar o caráter artesanal da elaboração cognitiva (DESLANDES, 2011): todo conhecimento é uma construção situada em tempo e espaço determinados.

O capítulo seguinte, “O brincante Raimundo Milú e a comunidade rural Cipó de Baixo”, descreve a comunidade rural Cipó de Baixo, no município de Pedro II. Objetiva contextualizar o espaço social onde se encontra a tradição do reisado e seus principais atores sociais. Esta caracterização foi construída paulatinamente nas muitas visitas feitas à comunidade, nas conversas e entrevistas além do olhar observador do pesquisador na comunidade.

Nesse capítulo, também há uma síntese da história de vida do “dono” do reisado, Raimundo Milú. É por meio de sua pessoa que construímos algumas chaves de interpretação da brincadeira de Reis do Cipó e sua conexão com uma rede de solidariedade social que a oxigena (BITTER, 2010). A figura de seu Milú personifica o que estamos tratando como *cipoal* de relações e compromissos sociais próprios das comunidades rurais do município de Pedro II. Ao tempo que destacamos elementos de sua história, estamos dialogando com a brincadeira do reisado da qual ele é uma figura fundamental.

No capítulo seguinte, “Brincadeira do reisado e memória: solidariedade, diversão e narrativas”, descrevemos a brincadeira do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo: caracterizamos as partes em que estão divididas as brincadeiras e como se envolvem seus participantes (brincantes, dono da casa e comunidade). Por meio dessa descrição, verificamos a rede de sociabilidades, práticas, discursos e expectativas sociais que fazem parte dessa

tradição cultural em movimento. Os depoimentos dos brincantes e nossas observações advindas de nossas jornadas com os brincantes balizam a descrição.

O quarto capítulo, “Brincadeira do reisado e identidade: cipós de resistência e transformação”, aborda as transformações e continuidades do reisado. Pela descrição de algumas de suas dimensões, que tratamos como *cipós*, avaliamos a brincadeira como prática cultural em movimento. Esses cipós (*modernização, trocas familiares e comunitárias, masculinidade, tradição reinventada, conflitos entre gerações e espetáculo teatral*) servem para urdir a leitura que fazemos da brincadeira como sistema cultural tenso onde permanência e movimento, tradição e transformação são parâmetros ordenadores.

Por fim, o último capítulo, “considerações finais”, reafirma nossa escolha teórica e metodológica de investigação: estudar as práticas culturais como fenômenos complexos e contraditórios afeitos a mudanças e permanências num modo singular de existência social.

## 2. O brincante Raimundo Milú e a comunidade rural Cipó de Baixo

Descrever a comunidade rural Cipó de Baixo a ponto de caracterizar o espaço social onde está fincada a tradição do reisado e seus principais atores sociais é um dos objetos deste capítulo. Seu segundo objeto é apresentar uma síntese da história de vida do “dono” do reisado, Raimundo Milú, e como sua história reflete a rica conexão que a brincadeira de Reis mantém com uma rede de solidariedade social (DURKHEIM, 1995) muito particular às comunidades onde acontece o “movimento”.

A figura de seu Milú é emblemática desse *cipoal* de relações e compromissos sociais próprios das comunidades rurais do município de Pedro II; ele é um sujeito visceralmente marcado pelos compromissos e rede de favores sociais de comunidades tradicionais. Sua figura se destaca, pois é bem representativa de padrões de uma rede de relações sociais ainda resistentes às grandes pressões da modernidade<sup>17</sup>. Ao tempo que destacamos elementos de sua história, estamos dialogando com a brincadeira do reisado da qual ele é uma figura fundamental.

A biografia de Raimundo Milú interessou a essa pesquisa à medida que ela contribuiu com o esclarecimento dos *cipós* que tramam o reisado. Não realizamos um exame pormenorizado de sua vida, apenas pinçamos aqueles fatos e características que contribuem com a interpretação da tradição do reisado da comunidade Cipó de Baixo e de como ela materializa certos compromissos sociais muito particulares a essa e outras comunidades rurais. Em muitos trechos da caracterização dos dois elementos desse capítulo – descrição da comunidade Cipó de Baixo e história de vida de Raimundo Milú –, os traços estão tão intimamente associados que parecem formar uma unidade. A interseção entre as histórias da comunidade e do dono do reisado contribui em muito para corroborar a interpretação que construímos sobre a tradição do reisado do Cipó e seu dinamismo social e histórico.

Ao contar essas histórias, também fazemos sobressair modos singulares de vivência social que jamais encontrarão eco nos consagrados manuais e registros de nossa “história”. Sistematizamos relatos da memória oral daqueles atores sociais ao tempo que disponibilizamos aos mundos narrativas sobre pessoas e comunidades invisíveis aos registros históricos hegemônicos. Este capítulo também pode ser tomado como uma “resistência”

---

<sup>17</sup> No capítulo seguinte dedicamo-nos a uma discussão sobre os sentidos de memória e tradição e quais suas relevâncias para nosso estudo.

acadêmica que reafirma que o mundo social aparente é muito mais do que nossos olhos percebem. Oprimidos e olvidados por uma profusão de discursos opressores que negam a diversidade social, por meio de práticas simbólicas reiteradas de consolidação de uma identidade hegemônica, há outros atores e relações sociais. A discussão sobre diversidade não se reduz tão somente à constatação da existência das diferenças. Tomar essas outras vivências sociais e históricas como fatos sociais complexos que interagem permanentemente com a vivência moderna hegemônica é um dos principais interesses que dá corpo à trama de *cipós* deste trabalho. Extrair uma vez mais da invisibilidade esses sujeitos e suas experiências sociais e mostrar o quão diverso e plural nos fazemos como piauienses e brasileiros motiva a dissertação desta tese.

## 2.1 A comunidade rural Cipó de Baixo

A comunidade Cipó de Baixo está localizada a aproximadamente dezoito quilômetros da sede do município de Pedro II; três quilômetros e meio dessa distância são compostos por estradas de terra. À medida que o inverno intensifica-se, um trecho desse percurso fica bastante deteriorado, somente entre os meses de julho e setembro que a prefeitura autoriza obras de raspagem com um trator para efetuar a melhoria da estrada<sup>18</sup>.

Diariamente, há uma picape – um antigo modelo da montadora de veículos Chevrolet denominado D-20 – que realiza o transporte das pessoas que desejam ir à cidade; **ela** parte às seis horas da manhã e retorna às onze e meia. As pessoas são transportadas na carroceria do veículo onde levam, por vezes, animais, feijão, arroz ou farinha para vender na feira: estes são os principais bens produzidos pelos habitantes da comunidade Cipó de Baixo. Essas pessoas **buscam** o centro urbano também para realizar consultas médicas, exames e operações bancárias (recebimento da aposentadoria ou benefícios como o bolsa-escola). À primeira vista, parece ser uma relação de dependência. Contudo, à medida que mergulhamos no mar de relações entre os dois espaços, constatamos que, se por um lado, os habitantes da zona rural dependem de atividades concentradas na cidade (saúde, bancos, educação – ensino médio –, comércio especializado – farmácias, eletrodoméstico, material de construção etc.), por outro lado, a economia do centro urbano carece dos recursos financeiros provenientes dos habitantes do campo (aposentadorias, salários, rendas, produção agrícola, prestação de serviço etc.). Não nos especializamos nessa dimensão do universo da pesquisa, mas, por outro lado,

---

<sup>18</sup> No primeiro ano de visitas à comunidade, realizei trechos desse percurso a pé pois meu carro não conseguia chegar até a mesma.

constatamos que não temos tão somente uma relação de dependência polarizada no centro urbano. Outro elemento importante é considerar a constituição de organizações políticas nas comunidades rurais que passam a movimentar novos pensamentos e demandas sociais; no campo, **por exemplo**, surgem lideranças e organizações representativas que passam a disputar a cena política municipal. Não é à toa que constatamos a ampliação das políticas públicas no campo (eletrificação, saneamento, educação, saúde, estradas etc.).

Ainda sobre o sistema de transporte, é importante registrar que somente pessoas idosas, gestantes e/ou mães com bebês usufruem do conforto e segurança da boleia da caminhonete; os demais são transportados na carroceria, juntamente com bolsas, animais, sacos de mantimentos etc. O mesmo tipo de veículo que comunica campo-cidade-campo realiza o transporte dos jovens para estudar em uma comunidade vizinha, Lagoa do Sucuruju, ou na cidade de Pedro II; os jovens que desejam cursar o ensino médio deslocam-se para o centro urbano. Na comunidade, há somente uma pequena escola que oferece de modo multisseriado os cinco primeiros anos do ensino fundamental: um salão de alvenaria coberto, de aproximadamente 50 metros quadrados, que reúne uma turma não superior a vinte crianças. A professora é funcionária pública municipal e ministra aulas no turno da manhã. Em uma licença médica dessa professora, Francisco Milú, filho de seu Raimundo, sanfoneiro, careta e grande colaborador do pai, a substituiu (esses são os únicos funcionários públicos da comunidade). Chiquinho, como carinhosamente **é** denominado por muitos, desenvolveu a mesma versatilidade do pai: além de professor, é responsável pelo poço da comunidade (para prestar este serviço que é contratado pela prefeitura); é também mecânico, marceneiro, metalurgista, agricultor, criador de animais, capoeirista, motorista, pedreiro, sanfoneiro, brincante e possui uma picape com a qual realiza pequenos transportes.

No ano de 2010, a população da comunidade Cipó de Baixo era composta por cento e sessenta pessoas. Já o município de Pedro II possuía, conforme último censo do IBGE, 37.500 habitantes distribuídos do seguinte modo: 22.671 (60,46%) viviam na zona urbana e 14.829 (39,54%) na zona rural, população masculina total de 18.443 e feminina de 19.052. Em comparação com o censo de 2000, percebemos que houve um aumento da população urbana que era somente de 20.917 (57,78%) e um decréscimo proporcional da população rural – 15.284 habitantes (42,22%). Como veremos em seguida, esses dados apontam para um fato já verificado no estudo sobre a juventude da comunidade rural Lagoa do Sucuruju em relação à população rural de Pedro II, há tanto a migração no interior do município (do campo para a cidade) como também para grandes centros urbanos. Não tivemos como precisar a proporção desses dois destinos migratórios na comunidade, mas constatamos nas famílias que visitamos



a presença de parentes tanto na sede do município como em metrópoles das regiões Sudeste e Sul (principalmente São Paulo).

Essa população migrante, na sua grande maioria, é composta por homens (solteiros ou casados) que passam temporadas fora ou, diferentemente, já se fixaram em algum grande centro. Estes últimos vêm periodicamente no período de férias: no caso do Cipó de Baixo, preferencialmente, entre os meses de dezembro e janeiro (período do festejo da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Conceição, do reisado e tempo de maior número de festas por se tratar também das férias escolares dos jovens). Aqueles migrantes sazonais, quando retornam, além das atividades agrícolas e pecuárias tradicionais (quando não as abandonam) investem em pequenos negócios (mercearias, bares, oficinas para motos, marcenaria ou metalurgia) ou priorizam profissões autônomas (pedreiro, marceneiro, carpinteiro, eletricista, bombeiro etc.). Algumas construções públicas ocasionais também têm ocupado essa mão de obra (ampliação, reforma ou construção de escolas, postos de saúde, implantação de sistemas de abastecimento d'água, melhoria de estradas vicinais etc.).

Os 160 habitantes da comunidade Cipó de Baixo estão distribuídos entre quarenta e duas famílias e trinta e sete casas<sup>19</sup>. Estas casas repartem-se entre duas estradas de terra que formam um grande “v”; posicionam-se próximas umas das outras e sua grande maioria possui uma área cercada ao seu fundo onde são criados animais (galinhas, porcos soltos ou em chiqueiro para engorda) e mantém-se um pomar ou um pequeno plantio de milho e feijão. Todos possuem, entre si, alguma espécie de parentesco: irmãos, primos e sobrinhos de seu Raimundo Milú são seus vizinhos. Essa rede de relacionamentos e compromissos sociais serve como liga que aglutina os moradores de comunidades rurais tanto para o trabalho (plantio, colheita, farinhada, construção de casas) como para uma diversidade de vivências e festas comunitárias (organização e participação de festejos, leilões e novenas, assistir as famílias nos momentos de perda de entes queridos, festas de aniversário, batizado e casamento, e, a própria brincadeira do reisado). Como demonstramos no transcorrer do trabalho, esse *cipoal* de compromissos sociais oxigena e garante seiva doce para a vida social das comunidades e do reisado.

Geralmente, os jovens casados moram, durante algum tempo, na casa dos pais de um dos cônjuges; outras vezes, o marido viaja para um grande centro urbano e sua esposa volta a morar com os pais. Somente no ano de 2010, doze jovens emigraram: dez homens e duas mulheres. Desses dez homens, seis eram casados (como veremos, essas mulheres e filhos,

---

<sup>19</sup> Estes indicadores quantitativos foram obtidos por meio das anotações do agente comunitário de saúde que assiste a comunidade.

distantes dos maridos migrantes, encontram apoio na família, compadres e amigos). Seu principal destino é a metrópole de São Paulo. Lá trabalham principalmente em restaurantes (ajudantes de cozinha ou garçom) ou na construção civil. Alguns acabam fixando-se, mas a maioria deles retorna após algum tempo (seis a doze meses). A família de seu Raimundo Milú é bem representativa da migração na comunidade. Três de seus filhos já mantêm residência em São Paulo (dois são casados e constituíram família) e outros três vão e voltam conforme seus interesses e necessidades.

Moradores da comunidade destacam que a população migrante é muito “cativa”: “mudança de território é difícil”. São muito apegados às suas famílias e às referências culturais e sociais da comunidade; por essa razão, não conseguem manter-se distantes durante muito tempo. Nós mesmos acompanhamos a preparação da viagem do filho mais jovem de seu Raimundo que ficou fora por volta de quatro meses. Já seu filho Antônio, casado, pai de um menino e que cumpre o papel de miolo do boi do reisado, viajou algumas vezes a São Paulo: sempre sozinho e retorna após seis a oito meses. Este ir e vir da juventude é observado em outras comunidades também<sup>20</sup>.

Seus habitantes referem-se também ao fato que, por algum tempo, a *Obra Kolping* do município manteve alguns projetos de qualificação profissional e iniciação produtiva voltados para jovens, mas, com a redução paulatina dos cursos, eles verificaram na migração uma alternativa melhor. Essas e outras iniciativas educativas, como a própria Escola Família Agrícola Santa Ângela, não provocam mudanças significativas nas expectativas dos jovens de conquistar uma vida melhor, distante de sua comunidade de origem<sup>21</sup>. Os relatos sobre migração e sobre o descrédito da atividade produtiva no campo são uma constante.

Sobre os jovens que migram, a comunidade constata que muitos desses jovens, quando voltam dos grandes centros urbanos, vêm com novos valores, costumes e expectativas de vida: “assim, voltam (diferentes) na questão de finanças, os recursos financeiros (...) Também

---

<sup>20</sup> Na pesquisa realizada sobre juventude na comunidade Lagoa do Sucuruju constatamos que os jovens de lá se sentem pressionados por trabalhar. Conforme nossa cultura machista, o homem desde cedo é preparado para ser o provedor. Mas, diferentemente de seus pais e avôs, anseiam por um trabalho *remunerado*: o trabalho “de roça” não faz parte de seus projetos de vida. Além de sua precariedade, não é garantida a recompensa financeira imediata. Assim, a possibilidade de ir a um grande centro urbano como São Paulo para realizar seu sonho de acumular, em curto tempo, uma certa quantia de dinheiro torna-se algo mais palpável. Toda semana, parte um ou mais ônibus para São Paulo da cidade de Pedro II.

<sup>21</sup> Mantivemos diálogos com jovens do assentamento rural Paraíso: o primeiro assentamento voltado exclusivamente para jovens do município de Pedro II, garantido pelo programa federal “crédito fundiário”. É vizinho à comunidade Cipó de Baixo. Os jovens assentados relataram sobre a grande dificuldade de acionar financiamentos para atividades produtivas. Mesmo assentados, com o acompanhamento de um técnico (muitos dos assentados também são técnicos agropecuários formados pela EFA Santa Ângela, localizada na sede do município), as inúmeras exigências e a morosidade do Banco do Nordeste dificultam demasiadamente a implantação de projetos produtivos no município. A precariedade produtiva ainda é a regra na região.

naquela questão de passear muito, andar muito. Eles não ligam pra ver o problema da comunidade, pra trabalhar pra comunidade (...) Voltam mais individualistas: voltados pra eles mesmos, né” (JOÃO CARLOS, 2010 – parêntese nosso – agente de saúde da comunidade Cipó). Essa ideia de individualidade será retomada no próximo tópico, ao considerarmos a figura do “dono” do reisado, Raimundo Milú. Contudo, faz-se importante ressaltar que, em geral, os jovens voltam menos apegados aos costumes e à vida comunitária. Desejam expor o pecúlio acumulado no grande centro: adquirem, em geral, uma moto (este é o maior sonho de consumo da juventude), passam a frequentar inúmeras festas além de se fazerem presentes com maior assiduidade nos bares das comunidades, desfilam com os bens de consumo adquiridos (tênis, celulares, roupas etc.). Infelizmente, não nos foi possível realizar estatística dos acidentes de trânsito fatais no município, mas, baseado em relatos obtidos por moradores de várias comunidades, a grande maioria de óbitos ocorre nos finais de semana entre os jovens: a associação entre bebida alcoólica, motocicleta, alta velocidade e a ausência do capacete tem sido uma fórmula fatal. No único pronto-socorro da capital piauiense, durante o ano de 2011, foi constatado que 70% dos pacientes atendidos pelo mesmo provinham de acidentes com motocicletas.

Ainda sobre a sobrevivência das famílias, observamos que as mesmas sobrevivem por meio de roças de subsistência (plantio de milho, feijão, mandioca e arroz), criação de animais (galinhas, porcos e caprinos) e a comercialização desses produtos (ou na própria comunidade, em comunidades vizinhas ou na feira da cidade na manhã de toda sexta-feira). Outra fonte de renda é a prestação temporária de trabalho, identificada na região como “diária”: no ano de 2010, com o salário mínimo de quinhentos e dez reais, custava quinze reais. Não podemos esquecer da contribuição da renda dos aposentados e programa social “Bolsa-Família”. Um pequeno comerciante da comunidade possui uma casa de farinha que cede a parentes e compadres para realizar farinhadas, no segundo semestre, para produção de farinha e goma (ambos servem para o consumo das famílias e para a comercialização na cidade). Da goma, faz-se tapioca, beiju, mingau e bolos. Dada a grande necessidade de mão-de-obra para o beneficiamento da mandioca e os pequenos valores obtidos pela farinha e goma, a farinhada tem-se demonstrado uma atividade de pequena rentabilidade – o que vem desmotivando a sua realização. O próprio Raimundo Milú, um homem de muita iniciativa e um comerciante famoso da região, durante o período de realização da pesquisa (três anos), só realizou uma farinhada.

Outras profissões exercidas por alguns de seus moradores são: pedreiro, marceneiro, mecânico de motos e automóveis, motorista (transporte coletivo e de cargas) e artesão. Esta

última é domínio feminino. O artesanato local consiste principalmente na produção de redes e peças em crochê. A matéria-prima do crochê tanto pode ser o fio beneficiado como o fio cru de algodão. Este último é mais comum, mas não é produzido na região como fora outrora. As artesãs recorrem ao comércio da cidade para obter novelos de linha de algodão. Com eles, são produzidos centros de mesa, babados para panos de prato, tapetes, varandas para redes as quais são identificadas pelas artesãs das comunidades de Pedro II como “grades” e outras peças de ornamentação doméstica<sup>22</sup>. Com a venda descontínua, as mulheres (na sua grande maioria, casadas) contribuem com a aquisição de mantimentos e outros bens para o consumo familiar (café, açúcar, sal, escova e creme dental, sabonete etc.). Também constatamos que, nesse mundo dominado pelo homem provedor, o trabalho artesanal, para as mulheres, além de ser uma ocupação cotidiana da qual obtém pequeno retorno financeiro, agrega (esporadicamente) as mulheres em meio a fios, conversas, sorrisos e brincadeiras. Muitas das mulheres que têm seus maridos ausentes, pela migração, aproximam-se de outras para conversar, cuidar da casa, fazer crochê, costurar ou simplesmente passar o tempo. Pode ser sua mãe, sua sogra, vizinha, irmã ou comadre. De modo semelhante, elas acompanham os brincantes do reisado: se, em alguns poucos momentos ajudam a se arrumar (especialmente, as damas), na maior parte do tempo, estão entretidas com suas conversas e brincadeiras. Aquele espaço é um universo eminentemente feminino costurado por linhas de cumplicidade, amizade e de um tempo surpreendente como um cacto<sup>23</sup>.

Outra ocupação feminina é a de revendedora de produtos cosméticos. Dona Maria, esposa de seu Raimundo Milú, é uma dessas revendedoras. Com seu catálogo, sai de casa em casa oferecendo os produtos. Às vezes, em meio a uma visita ou pela passagem de uma vizinha também oferta os produtos do catálogo. Este trabalho informal não segue uma ordem burocrática de horários a cumprir tampouco um espaço fixo. O catálogo pode ser levado por uma amiga a outra comunidade e esta se responsabilizar pelas vendas: depende muito mais da extensão e intimidade dos relacionamentos sociais do que uma rotina disciplinar de trabalho.

---

<sup>22</sup> O município de Pedro II é grande produtor de artesanato de redes, tapetes e objetos decorativos produzidos a partir do algodão. Com a concorrência da produção fabril, durante as últimas duas décadas, a produção sofreu um declínio. Se era comum encontrar teares nas casas, atualmente são poucas as mulheres que dominam a arte de criação de redes e tapetes no tear. No centro urbano, ainda identificamos uma associação de produtoras de artesanato, mas as artesãs da zona rural encontram-se desarticuladas e produzem individualmente o que dificulta um retorno financeiro maior por sua produção.

<sup>23</sup> Certamente que esse mundo feminino mereceria um estudo à parte dada a riqueza e complexidade de suas vivências. Visto que é um mundo que habita o espaço da “casa” (DaMatta, 1994) e protagonizado pelas mulheres, pouco acesso tivemos a ele por minha condição de homem e, por outro lado, o fato da maioria das mulheres ser casada.

Ainda sobre as fontes de renda dos moradores do Cipó de Baixo, constatamos que sua grande maioria é composta por pequenos proprietários de terra: propriedades que não ultrapassam dez hectares. Produção agrícola (milho, feijão, arroz e mandioca, principalmente), prestação de diárias, os subsídios federais do Programa Bolsa-Família e os benefícios dos aposentados são as grandes fontes de sustento das famílias do Cipó de Baixo. Há aproximadamente vinte pensionistas do INSS na comunidade. Na casa de Raimundo Milú, ele e a esposa são beneficiários (esta última veio a conquistar a aposentadoria no final de 2010). Um outro montante financeiro que contribui com o sustento das famílias é o repasse intermitente de recursos provindos de esposo(a)s e filho(a)s que trabalham fora: alguns repassam certas quantias mensalmente, outros enviam de modo descontínuo.

É a circulação desses valores pecuniários que tem alterado a qualidade de vida da comunidade. Melhoras na alimentação e higiene, acompanhamento mais sistemático das vacinas destinadas à população infantil e idosa, pré-natal realizado com maior regularidade, entre outras ações, são destacadas nas falas de alguns de seus moradores como avanços na qualidade de vida da população. Campanhas de combate ao mosquito da dengue têm surtido mais efeito por conta da conscientização da população. Neste mesmo sentido, o acesso aos meios de comunicação de massa, com a chegada do serviço de eletricidade e a posterior aquisição de tvs e aparelhos de cd e rádio, contribuiu com um relativo esclarecimento da população sobre cuidados com a salubridade do ambiente e com a saúde individual. Por outro lado, a apropriação desses mesmos meios de comunicação de massa tem fragilizado a estreita relação com a tradição do reisado e outras práticas tradicionais. A progressiva apropriação dos meios de comunicação, além de outros meios da tecnologia moderna, têm estimulado a população a formar novos interesses e preocupações. Os brincantes e pessoas que prezam o reisado se ressentem pelo fato de que os moradores das comunidades da região dedicam-se a “coisas novas”. Em capítulo posterior, trataremos dessa dualidade entre a tradição e o novo, tanto na comunidade Cipó de Baixo como nas comunidades circunvizinhas, e como ela interfere na continuidade não somente do reisado, mas de outros “movimentos” tradicionais como os festejos e leilões.

Apesar dessa pressão da modernidade, ainda são comuns os festejos e leilões. Cipó de Baixo não possui capela e um(a) padroeiro(a). Mas é grande sonho de seu Raimundo Milú construir uma capela de Santo Reis e organizar o seu festejo. Sua esposa Maria e a filha Conceição já há alguns anos realizam o novenário de Maria, na comunidade, durante o mês de

maio: a cada noite, em uma casa de um de seus moradores, as famílias se reúnem para rezar o terço. Ao final, tomam café ou suco, comem biscoitos e bolos e conversam<sup>24</sup>.

Então, foi a mulher do Chicó que fez a promessa pra... acho que pra rezar três ano ou... pra tirar a novena nas casas. Então, depois assim que terminou a promessa... Aí, o pessoal, assim, já tavam no... no outro ano, já tava todo mundo vindo aqui procurar... Porque assim: quem tirava a novena era eu, a minha mãe e ela, que é a Isabel, Isabel do Chicó, que o pessoal aqui conhece, popular. Aí, o pessoal já vinham aqui em casa, na casa dela: ei, no próximo ano vai ter as novena de novo? Aí, a gente viu o interesse do pessoal, sabe? Aí, então, a gente continuou com as novena e até hoje. (já tem quantos anos?) Num sei. Acho que já tem uns cinco. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2010)

Na narrativa da filha de seu Raimundo, encontra-se o registro de como essa prática foi introduzida na comunidade. Dona Isabel e seu marido Chicó são antigos moradores da comunidade. Antes do reisado “pertencer” a Raimundo Milú, “pertencia” ao pai de seu Chicó – este último é o mais velho dos caretas da comunidade (atualmente, pela idade avançada, já não brinca mais). No entanto, todo ano participa da festa da “matança do boi” no quintal de seu Milú, no dia 6 de janeiro. Pelas palavras de Raimundo Milú, Chicó é sempre homenageado como grande careta e amante da brincadeira. Foi nessa casa que surgiu a novena de Maria, motivada por uma promessa. Apelar aos santos do catolicismo é recorrente nessa população que anualmente freta um carro para cumprir promessas na terra de Padre Cícero em Juazeiro (CE). Crença, fé e ritual são elementos fortes tanto das novenas como dos festejos comunitários; são meios que associam sentido de vida, sobrevivência e cura, vida social e festividades.

O pessoal se reunir todo mundo, está celebrando. Às vezes, também, a pessoa que tá recebendo a novena em casa, ela faz o oferecimento por alguém da família que tá doente, por alguém até mesmo que já... Reza a novena em intenção de uma pessoa daquela família que já morreu e tudo. Aí é isso, todo mundo com fé e devoção, todo mundo acompanha as novena. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2010)

“Fé” e “devoção” são combustíveis desses momentos de reunião comunitária onde “todo mundo” **se** une para rezar por “todo mundo”. A novena não é de dona Isabel, tampouco de dona Maria (esposa de Raimundo Milú); a novena reúne todos para rezarem por suas famílias<sup>25</sup>. Além de orações, pedidos e agradecimentos, são oportunidades de agregar e

<sup>24</sup> Esta prática social é protagonizada eminentemente pelas mulheres. Apesar da presença masculina (em menor número), as mulheres são os sujeitos que tomam a iniciativa e a organizam na comunidade Cipó de Baixo.

<sup>25</sup> Observamos que, diferentemente das novenas, nas noites de reisado a *oração* faz-se presente de um modo bastante limitado: a canção do hino de Santo Reis protagonizada por poucos caretas. Diferentemente dos novenários, o público pouco participa deste momento de oração: ficam no terreiro aguardando a chegada dos

fortalecer os vínculos sociais que os unem como comunidade: família, compadrio, amizade e sentido de pertencimento comunitário. São muito mais que vizinhos que coabitam um espaço comum. O espaço que habitam é muito mais que um local onde estão fincados seus lares: as mesmas relações que alimentam o interior dos lares estendem-se para os vizinhos que são parentes, amigos e compadres. Em festividades como essas, mostra-se, claramente, a força dessas relações de “todo mundo”: acima da individualidade está o sentido de pertencimento comunitário – o “todo mundo”. Como veremos, os “movimentos” possuem essa função social de reunir os habitantes das comunidades e reforçar os laços sociais que os unem.

Identificamos que a melhoria da qualidade de vida da população, motivada pela maior apropriação de papel-moeda e os bens sociais modernos que podem ser adquiridos pelo mesmo (saúde, informação, educação, alimentação, vestuário, habitação, saneamento etc.), motiva novos interesses, hábitos sociais e projetos individuais, principalmente entre as crianças e jovens. Desde os novos interesses de consumo e status social (aquisição de motocicleta, vestuário em consonância com as tendências da moda que se renovam constantemente, substituição das velhas casas com tijolos de adobe por tijolos de barro queimado, posse de celulares com variados recursos etc.), passando por hábitos novos (usufruto de seu tempo livre em clubes sociais com piscinas, bares e festas com grandes bandas, incorporação do frango na alimentação cotidiana e a progressiva rejeição do caprino e dos pratos guisados, recusa do trabalho “pesado” da roça, formação de famílias menores de um a três filhos etc.) aos novos projetos de vida (dedicação de maior tempo à formação escolar, substituição do trabalho na roça por outras profissões como servidor público, mecânico de motocicletas, pedreiros, carpinteiros e comerciantes etc.).

No entanto, se há essas mudanças na comunidade que comprometem a persistência de “movimentos” tradicionais, “as pessoas trabalham muito pra ajudar os outros” (JOÃO CARLOS, 2010). Eles se solidarizam, pois ainda compartilham de laços sociais e familiares que levam a um comprometimento entre os moradores da comunidade. Ao visitar outras comunidades do município, também tive oportunidade de presenciar práticas de solidariedade comunitária: parentes ajudam um núcleo familiar no tempo de realização de sua farinhada e, em momentos posteriores, aqueles serão assistidos por essa mesma família; uma mãe adoece e é internada no hospital da cidade – imediatamente os vizinhos responsabilizam-se pelos filhos que ficaram; alguém faz a colheita dos legumes – os parentes e amigos formam um mutirão para ajudá-lo (essa pessoa, automaticamente, fica comprometido com as colheitas ou algum

---

brincantes. Não verificamos a canção do hino ser proferida em nenhum momento na sua totalidade. Parece ser mais uma exigência formal do que um elemento prenhe de sentido para os participantes da brincadeira.



outro serviço dos demais). Estas práticas ilustram alguns exemplos de solidariedade entre os moradores do campo do município de Pedro II. Seu Raimundo Milú, como figura “pública” da comunidade, sempre está envolvido nesse sistema de trocas solidárias.

No tópico seguinte, procura-se contar a história de vida de Raimundo Milú e as estreitas relações entre sua vida e esse modo de vida comunitário. Os laços de parentesco e solidariedade social estão intimamente associados na comunidade porque “quase toda é uma família só”. Também verificaremos como a pessoa do Raimundo Milú é importante para a continuidade dessa rede de solidariedade social e como ela entra em conflito com os comportamentos sociais mais individualistas protagonizados pelos jovens da comunidade. Como frisado no início desse tópico, entre essas dualidades e oposições que se tramam os cipós do reisado.

## **2.2 Raimundo Milú e sua história de homem “público”**

A análise da história de vida do ator social Raimundo Milú apresenta-se como estratégia de compreensão do reisado do Cipó de Baixo como fato social intimamente associado a sua vida. Apreciamos elementos de sua biografia ao tempo que os relacionamos com a história que construímos sobre a brincadeira. Não é nosso desejo detalhar fatos de sua biografia. Pelo contrário, nosso percurso analítico é considerar elementos de sua história que dialogam com a conformação peculiar do reisado do Cipó. Para tanto, partimos dos depoimentos dele, de seus filhos e amigos. Logo que iniciamos nossas visitas na comunidade, verificamos que a pessoa desse velho brincante era peça fundamental para compreender o que é o reisado do Cipó de Baixo e como ele resistia às pressões da modernidade (BAUMAN, 2001; GIDDENS, 2002; HARVEY, 2007). À medida que expormos trechos das entrevistas de pessoas da comunidade, essa vinculação visceral será demonstrada. Sua pessoa é emblemática de um padrão de sociabilidade que dá sustento a tradições como o reisado, os festejos e os leilões das comunidades rurais de Pedro II. É objetivo desse tópico demonstrar essa relação estreita.

Ainda a título de esclarecimento, com o decorrer do texto, a expressão “homem público” que intitula esse tópico do capítulo terá seus devidos esclarecimentos. Mas, *a priori*, podemos adiantar que ela realça o sentido de pertencimento às tradições comunitárias. Raimundo Milú é um homem fortemente marcado pelos costumes e valores mais tradicionais das comunidades rurais de Pedro II. Também é objeto desse tópico dar conta desse e de outros aspectos da vida de Milú que o singularizam como “dono” do reisado, caracterizam-no como

*pessoa* fortemente marcada por seu pertencimento social e que, por sua vez, motivam-no a continuar lutando pela brincadeira.

Com idade de oito anos a minha mãe morreu. Fiquei muito pequeno. Aí, meu pai num passava de três, quatro mês no mundo atrás de alguma coisa pra conseguir pra gente. As coisa muito difícil. Eu fiquei trabalhando, eu mais esse meu irmão que mora bem aí. Não tenho vergonha de dizer não. Hoje eu me orgulho de tá com minha família criada e nunca andei pedindo e nem botei meus filho pra pedir: foi trabalhando. Porque trabalhava eu na roça e trabalhava minha mulher em casa. Criemo nossos filho. Mas antes dos meus filho eu já tinha criado cinco irmão, que foi entre que minha mãe morreu, fiquei criando meus cinco irmão. Meu pai casou a segunda vez, teve mais cinco. Fui criar, ajudei a criar mais cinco irmão. Aí, depois que eu me casei e criei onze filhos. E hoje já tenho nove neto. (ri) E nunca trabalhei de firma. Andei muito nas firma mas não trabalhei. (MILÚ, 2009)

Os relatos da história de seu Raimundo Milú<sup>26</sup> *começam* com o registro da morte de sua mãe. Em seus depoimentos, foi recorrente a narrativa desse fato na sua infância (nenhum outro anterior a esse). Por essa razão, afirmamos que sua história se inicia com a perda da mãe. Contraposto à ausência materna, ressalta-se o estreitamento da relação de nosso brincante com a família. O seu pai, pequeno comerciante ambulante, chegava a se ausentar três ou quatro meses: nestes períodos, Milú, como filho mais velho, responsabilizava-se pelos cinco irmãos. Certamente que contava com o apoio de parentes e vizinhos, mas nas suas recordações mantém-se vivo o fato de que “... eu já tinha criado cinco irmão...”. E, depois que seu pai viúvo casou pela segunda vez, “... ajudei a criar mais cinco irmão”. Este universo social denominado família sempre perpassou a sua trajetória. Não é à toa que alguns de seus filhos e seu cunhado estão diretamente envolvidos com o reisado.

Do mesmo modo, quando casado, criou seus onze filhos. Adiante teremos oportunidade de observar que seu envolvimento vai bem além de sua família nuclear: mantém fortes relações com seus sobrinhos. Com eles, comporta-se como um pai conselheiro que busca dialogar e orientar. Também verificamos na sua relação com os novos brincantes, que representam as *damas* do reisado, uma postura de orientador e conselheiro: os jovens brincantes possuem idades entre dezesseis e dezenove anos. Também identificamos em suas atitudes e postura que ele é uma espécie de provedor do reisado assim como sempre foi com seus filhos e família.

Como criatura responsável pela família, é importante ressaltar: “... nunca andei pedindo e nem botei meus filho pra pedir: foi trabalhando”. Graças ao *trabalho* que ajudou a criar seus irmãos e constituiu sua *família*. Quando tratarmos do reisado, essa associação com

---

<sup>26</sup> Este, no ano de 2012, completa sessenta e cinco anos de idade.

o trabalho também faz parte de sua compreensão da brincadeira: o reisado é um trabalho pesado assim como o trabalho no campo. A imagem do “trabalho na roça” é emblemática da identidade de homem do campo (assim como seu oposto – a mulher que cuida da casa<sup>27</sup>). Sua *família* foi “criada” graças ao seu trabalho na “roça” e de sua esposa em “casa”. Importante destacar essa identidade de *roceiro*, pois ele mesmo realça: “e nunca trabalhei de firma. Andei muito nas firma mas não trabalhei”. Seu trabalho na roça o aproxima de suas origens familiares (desde criança trabalhou para ajudar a criar seus irmãos) e da sua identidade de trabalhador rural que não foi capaz de abandonar o campo: por essas condições, verificamos na vida de seu Milú um forte liame com os hábitos antigos das comunidades rurais piauienses.

Apesar disso, em narrativas posteriores, verificaremos que esse homem respeita a escolha de seus filhos em “trabalhar de firma” na metrópole São Paulo, mas reconhece que seu lugar de viver é o campo. Certamente que esse homem, com inúmeros parentes espalhados pelas comunidades da região, não se vê distante desse nicho de afeto e reconhecimento familiar. Como veremos nos capítulos seguintes, essa vida, orientada conforme os padrões tradicionais de vivência no campo, reforça a resistência cultural do reisado. Em outras palavras, se a brincadeira de Reis ainda persiste na comunidade rural Cipó de Baixo, deve-se fortemente ao fato de ser encaminhada e defendida por homens afeitos aos costumes tradicionais dessa e de outras comunidades rurais.

Alguma coisa que eu faço, ou de bom, ou de ruim, mas é de acordo com meus filho. Se deu certo a gente fazer bom, é de acordo com minha família. Se a gente faz pensando que é bom e dá ruim, mas tem que ser de acordo com a família. Porque acontece isso aí, Luciano, num é? (...) Eu criei a minha família aqui numa situação diferente de muita gente. Eu tenho o mais velho, que é o Evanildo, tem trinta e três anos completo já dentro dos trinta e quatro. Ele, ele pra comprar uma coisa acima de cem reais, ele tem que vir falar comigo ou com a mãe dele. De cem reais pra baixo, às vezes, eu até reclamo:

- Meu filho, tu já de maior. Não é mais criança não. Eu acho que dá pro mode tu concordar com a tua esposa e fazer a compra. Não precisa. Pra uma conta de dois a três mil pra cima, tudo bem, porque a gente fica participando daquele negócio que a pessoa vai fazer, mas de cem a duzentos reais... Não! Você é dono da sua cabeça, você é dono da sua vida.

Mas não, não se conforma. Vem aqui, trata a gente:

- Olhe, papai ou mamãe, eu tô querendo comprar esse negócio assim, assim, será que dá certo?

- Meu filho, é você quem sabe: se vê que dá certo, encare. Se vê que não dar certo, caia fora.

Porque eu não gosto muito de negócio porco não, Luciano. (MILÚ, 2009)

<sup>27</sup> Na pesquisa feita sobre juventude da comunidade Lagoa do Sucuruju (a uma distância aproximada de três quilômetros do Cipó), constatamos que as mulheres jovens casadas, apesar de terem mais anos de escolaridade do que os homens, ocupam-se principalmente das atividades domésticas e do artesanato. Algumas poucas possuem outras ocupações que mantêm estreita vinculação com o universo de mãe educadora, zelosa e cuidadora da casa e de seus moradores: agentes de saúde, professoras, merendeiras ou zeladoras de escola.

Essa vivência familiar orienta as ações e escolhas de seu Raimundo e de grande parte de seus filhos. O antropólogo brasileiro Roberto DaMatta explica-nos que “... as famílias bem-definidas e com alto sentido de casa e grupo são coletividades que atuam com uma personalidade coletiva bem-definida. De tal ordem que elas são uma ‘pessoa moral’, algo que age unitária e corporativamente, como um indivíduo entre outros” (1994, p. 24). No discurso de Milú, essa “pessoa moral” que é a família aparece fortemente. Ao tempo que ressalta a sua identificação familiar, ressalta uma oposição entre família e “negócio”/“negócio porco”. Em família, todos se conhecem e andam segundo alguns acordos e hábitos definidos pelo grupo: é um espaço de confiança e segurança mútua. “Negócio” é seu oposto: dá-se entre desconhecidos e inspira desconfiança recíproca, pois ambas as partes defendem seus interesses individuais. Há o risco do “negócio porco”. E Raimundo Milú não faz “negócio porco”. O trato feito entre as partes é como uma combinação familiar – sempre “dá certo”. Assim, são os contratos do reisado: dono do reisado e “capitão” acordam a visita dos brincantes numa determinada noite em sua casa e a brincadeira acontece. E todos já sabem de antemão os compromissos de ambas as partes<sup>28</sup>. O reisado integra famílias: a família do capitão contrata a *família* dos brincantes que, por sua vez, vão para uma festa onde outras famílias foram convidadas. O reisado reúne famílias e, por essa razão, como veremos, os caretas devem comportar-se conforme um código de conduta que respeite os grupos familiares reunidos.

O reisado é uma prática cultural familiar: apesar dele ser o “dono” da brincadeira, a mesma é feita com a participação dos filhos que moram ainda no município de Pedro II (ele possuía, na época da pesquisa, três filhos morando em São Paulo) além de contar com a participação de um irmão, um cunhando e compadres (todos são agricultores e/ou aposentados). Assim como quem recebe os brincantes em suas casas são o “capitão” e sua família. Veremos que a brincadeira depende da associação de esforços entre as famílias; não depende exclusivamente da iniciativa de *indivíduos* que *negociam* a realização do “movimento”. Como uma extensão da família, “alguma coisa que eu faço, ou de bom, ou de ruim, mas é de acordo com meus filho. Se deu certo a gente fazer bom, é de acordo com minha *família*”.

Para Raimundo Milú, essa “pessoa moral” faz-se essencial para sua vida. Um outro filho seu ressalta que a relevância da família não é importante somente para o “dono” do reisado. Todos se sentem moralmente comprometidos com essa unidade familiar: “a gente, a

---

<sup>28</sup> No capítulo seguinte, avaliamos por que razões, em algumas famílias, esse “acordo” não vem agradando o grupo de brincantes (especialmente, nas casas de “capitães” mais jovens).

nossa família (...) ela é uma família muito apegada. Os tios... tudim. Eles são muito apegado” (FRANCISCO MILÚ, 2009). Os vínculos familiares que “apegam” todos e fazem dessa coletividade uma referência social tão forte para esses atores. Assim, torna-se compreensível que o filho mais velho de Milú, “pra comprar uma coisa acima de cem reais, ele tem que vir falar comigo ou com a mãe dele”. Quando negociam, eles não empregam somente seu número de CPF e identidade ou sua assinatura individual como garantia, eles comprometem sua família. Não é à toa que são reconhecidos pelo mundo afora não pelo sobrenome que possuem; pelo contrário, são identificados pelo nome do pai – “Francisco do Raimundo Milú”, ou, se é mulher casa, pelo nome do marido – “Maria mulher do Raimundo Milú”.

Assim, podemos constatar que a figura de um sujeito individual anda distante das vivências do brincante Raimundo Milú e de uma parte significativa de sua família (e de tantas outras da zona rural de Pedro II). Ainda é Roberto DaMatta que lança luzes sobre essa figura do “indivíduo” consagrada pela sociedade ocidental moderna: “... repositório de sentimentos, emoções, liberdade, espaço interno, capaz portanto de pretender a *liberdade* e a *igualdade*, sendo a solidão e o amor dois de seus traços básicos (...) e o poder de optar e escolher, um dos seus direitos mais fundamentais” (1990, p. 181). O indivíduo é o sujeito social criado pela *modernidade*, que possui liberdade tanto para ser proprietário como também para vender sua força de trabalho, expressar sua opinião *livremente* nos cenários democráticos como também consumir o que desejar, além de poder optar entre a solidão e o amor como também *desejar* sem limites. Nas sociedades democráticas ocidentais, o indivíduo é o cidadão com direitos e obrigações, o consumidor capaz de comprar seus desejos, o sujeito capaz de fazer escolhas, um ser repleto de sentimentos e livre para cultivar suas idiossincrasias.

Diferentemente, Milú é um homem fortemente marcado pelas “redes de sociabilidade”<sup>29</sup> tradicional: a família faz parte de um desses campos de pertencimento social. Nosso personagem é uma *pessoa* fortemente entranhada nos *cipós* de solidariedade social familiar. Roberto DaMatta explica-nos o significado da noção de *pessoa*: “o indivíduo contido e imerso na sociedade (...) a entidade capaz de remeter ao todo, e não mais à unidade, e ainda como o elemento básico através do qual se cristalizam relações essenciais e complementares do universo social” (1990, p. 182). A *pessoa* compreende aquele sujeito umbilicalmente associado aos grupos e redes sociais: neles se percebe e existe coletivamente. Não é um ser que quanto mais autônomo, mais forte transforma-se: pelo contrário, sua força está na

---

<sup>29</sup> Conforme Ugo Maia Andrade, redes de sociabilidade são consideradas “formas históricas de relações, que perdurarão no tempo” (2009, p. 35). O adjetivo *tradicional* marca a diferenciação entre o *moderno* e esse campo de relações marcado pela pessoalidade e por outras características que são explicitadas no decorrer deste trabalho.

inserção e na solidez de seus pertencimentos sociais. Dessa maneira podemos ver Raimundo Milú. Esse pertencimento familiar e comunitário aparece também nas palavras de seu filho, o Francisco: “esse pessoal, Lagoa do Sucuruju, Cipó de Cima, Cipó de Baixo, tudo é uma família só” (2009). Nesse universo social apreendido como “uma família só” que nosso brincante cresceu e aprendeu a valorizar os laços de sociabilidade familiar.

Assim como observamos no reisado e está descrito nos capítulos seguintes, os passos dados por Milú e seus parentes são, em grande parte, condicionados por sua inserção familiar. É no jogo das interações entre as famílias que muitas das escolhas e comportamentos são tomados pelos indivíduos. A família é uma espécie de segunda identidade que localiza a pessoa num universo de valores e potencialidades. Ser ou não trabalhador, ser ou não justo, ser ou não correto e tantas outras possibilidades de caráter ou de comportamento podem ser medidas pelo pertencimento familiar. Se não é um princípio absoluto, por sua vez serve como parâmetro que orienta determinadas escolhas, negócios e até casamentos.

Sobre sua juventude, o próprio Raimundo Milú faz questão de diferenciá-la da juventude atual: “eu gostava de ir minhas brincadeira. Eu ia. Festa, eu ia. Só não ia era me sentar numa banca com quatro, cinco amigo pra gastar dinheiro à toa não. Não. Eu sempre gostei de beber. Eu sempre gostei de brincar”. No entanto, brincava e divertia-se diferentemente do tempo presente: para Milú, brincar era participar ativamente das atividades de lazer. O jovem não se fechava num pequeno grupo como se estivesse alheio às vivências circulantes em todo movimento. Importante salientar que, na sua comparação, o velho brincante chama atenção para mudanças na atitude da juventude quanto ao “brincar”. No tópico anterior, procuramos ressaltar alguns comportamentos particulares a essa juventude diferente daquela da qual fez parte Raimundo Milú. Um comportamento que singulariza essa juventude contemporânea é sua postura passiva, como quando senta um grupo de jovens numa mesa para beber e despender muito dinheiro: a banca se fecha entre eles. Seja um pequeno grupo, seja uma grande roda, eles colocam-se alheios às demais pessoas que estão no espaço a sua volta. Tive oportunidade de constatar essa postura juvenil nos “movimentos” feitos no terreiro de seu Raimundo Milú: os jovens sempre se posicionam em uma ou duas bancas distantes dos demais participantes. Diferentemente, as outras pessoas posicionam suas cadeiras ou mantem-se em pé, de modo a não fechar-se num círculo: o posicionamento delas sempre permite ver e comunicar-se com as demais. Um “movimento” (leilão, ensaio do reisado, bingo, festa de aniversário, reisado etc.) é uma oportunidade para rever parentes, compadres, afilhados e amigos, atualizar as informações, matar saudades, recordar, conversar, de um modo que todos circulem livremente e possam sair de uma roda de prosa para outra. A

abertura para a interação com todos é uma característica forte desses encontros coletivos. “Brincar”, para o jovem Raimundo Milú, tinha esse sentido de estar fazendo parte dessas redes de interação social. Desde tenra idade, gostou de participar dos “movimentos” ou mesmo organizar algumas festas, leilões e a própria folia de Reis.

A pessoa sai daqui pra São Paulo ou pra Brasília ou pra o Rio ou pro Rio Grande do Sul, seja lá pra que lugar for, a pessoa sai naquele pensamento de conseguir um emprego bom pra ganhar, pra poder sobreviver, pra poder ajudar os pais ou a mãe ou um irmão, ou a qualquer uma pessoa da família. Não todos! Uns! Porque acontece, mermo, eu já digo é assim: acontece nos meu, que esse mermo, que tá pagando um salário de, uma pensão de duzentos e oitenta pro filho, ele, até agora poucos dia, ele chegava a ganhar três mil reais, trabalhando em restaurante. Aí, o que mete na cabeça de um menino desse? Quando ele recebia o pagamento (...), botava uma banca ali, chamava quatro, cinco amigo, só se levantava quando estourava o dinheiro todim. Será que ele tava pensando na vida dele, do filho e da mulher? Será que ele tava? E assim não é só os meu não. É os meu e é quase todos que vai. (MILÚ, 2009)

Essas atitudes são novas e incompreensíveis para Raimundo Milú: jovens que saem de suas famílias e comunidades com o “pensamento de conseguir um emprego bom pra ganhar, pra poder sobreviver, pra poder ajudar os pais ou a mãe ou um irmão, ou a qualquer uma pessoa da família”. No entanto, são capazes de “estourar” todo seu dinheiro com bebida. Brincar é tolerável, contudo divertir-se sem levar em consideração os compromissos que possuem com seus familiares não possui justificativa. Mesmo um de seus filhos possui sua atitude condenada por negligenciar suas responsabilidades como pai. Milú não reprova a diversão tampouco a ingestão de bebida, pois assim o fazia também quando era jovem. Contudo, a diversão não pode competir com os compromissos de um jovem com sua família: os desejos e vontades individuais não podem ser superiores às obrigações familiares. Para Milú, que desde cedo assumiu a responsabilidade de “criar cinco irmão”, essas novas posturas lhe causam perplexidade e pesar. Brincar e assumir as responsabilidades familiares e sociais não são atitudes excludentes; pelo contrário, faz parte daquelas posturas esperadas de um jovem.

Importante ressaltar que o sentido de festa e brincadeira, para Milú, está intimamente associado ao mundo social do qual faz parte. Brincar, divertir não se realiza num desejo de fuga ou esquecimento temporário dos compromissos sociais a que todos estão sujeitos. Pelo contrário, quando se brinca ou se diverte, o jovem Milú reafirma suas posições sociais como pessoa de família, trabalhador que ajudou a criar os irmãos, aquele amigo de todos. Esse jovem não foge de sua condição de sujeito moralmente comprometido com a comunidade na qual cresceu, constituiu sua família e se reconhece como parte (DURKHEIM, 2011). A

brincadeira do reisado também apresenta esse caráter de festa reafirmadora de uma determinada moralidade comunitária.

Na mesma direção, descatamos o fato de que festas e brincadeiras sempre fizeram parte da vida desse brincante de Reis e de sua família:

É prazer mesmo, sabe? Eu acho que tá no sangue (ri). Aí a gente já her... Eu acho que a gente já herdou isso do meu pai. Ele desde os doze ano que faz festa. Aí, eu acho que a gente já se criou vendo ele naquela empolgação, o prazer que ele sente de tá fazendo um evento ou alguma coisa assim. Até mesmo fora das festa de Reis, a gente tava falando da festinha dos pais, a festinha das mães, sempre a gente tá fazendo algum evento aqui. Meu pai, a gente passou aí... Todos os anos a gente tava fazendo uma comemoraçãozinha de comemoração do aniversário de meu pai, da minha mãe, tudo é... A gente, assim, faz as coisa tudo aqui em casa porque, geralmente, hoje em dia, quando uma pessoa ia fazer uma festa, aí contrata uma pessoa de fora, né, pra fazer e tudo. Nós aqui não. Nós mesmo é quem fazemo tudo. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

Desde os doze anos, Raimundo Milú aprendeu a associar diversão e geração de renda. Como trataremos em seguida, ele sempre se dedicou a várias atividades que garantiram a sobrevivência dele e de sua família: pedreiro, criador de animais, vendedor de frutas, agricultor, gritador de leilão e festeiro. Mas, como bem frisa sua filha, “o prazer que ele sente de tá fazendo um evento ou alguma coisa assim” é uma espécie de baliza que guia suas ações. Tivemos oportunidades de verificar que, apesar de febre, forte gripe ou garganta inflamada, aquele brincante puxa brincadeira ou grita um leilão. Sua motivação é tamanha que contagia todos ao seu lado (inclusive aquelas poucas famílias para fazer um “contrato” com os brincantes). Verificamos que, neste período de crise da brincadeira, sua determinação e identificação fazem-no reunir forças para, como uma espécie de catalisador, contaminar todos (especialmente, seus familiares que multiplicam empenho e dedicação para continuar realizando a brincadeira).

No depoimento de sua filha, constata-se que a “empolgação” e “prazer” de “fazer algum evento” contagiaram muitos de seus filhos: da festa de Reis realizada anualmente participam filhos, esposa, genro, noras e alguns, netos além da colaboração de outros parentes e vizinhos. “A gente, assim, faz as coisa tudo aqui em casa”: a casa é o espaço privilegiado para as festas (seja o reisado, seja a “festinha dos pais” ou a “festinha das mães”). Como já visto, a *casa* é também lugar de reunir todos, pois fazem parte de uma só família. Sentir-se parte de uma mesma família contribui para que o espaço da casa seja vivido como extensão daquela determinada rede de relações comunitárias.

Como bem realça o brincante, sua condição de dono do reisado começou muito cedo: “eu recebi eu tinha doze anos. E de doze anos pra cá eu venho enfrentando”. Se o mesmo não



se recorda quando iniciou o seu interesse pela brincadeira, lembra-se, no entanto, quando recebeu do “velho” que brincava o reisado na comunidade – aos doze anos. Antes mesmo de casar já conquista o reisado o que lhe é motivo de grande dedicação e profundo orgulho. No ano de 2010, comemorou cinquenta anos como “dono”<sup>30</sup> do reisado. Além de demonstrar desde muito jovem identificação com a brincadeira, importante por em relevo a sua afirmação “de doze anos pra cá eu venho enfrentando”: enfrentar significa estar continuamente lutando pela tradição. Tradição não é algo dado e inatacável. Para sua manutenção, é necessária a dedicação de seus atores associada à luta constante. Por outro lado, suas palavras traduzem também o caráter desse homem: Raimundo Milú é um homem dedicado e perseverante nas coisas que faz. Tenacidade e capacidade de articulação e motivação dos parceiros, famílias e comunidades levam à resistência do reisado.

Sobre a passagem do reisado do “velho” (pai de seu Chicó) para Milú, ele pouco tratou. Nem mesmo seu Chicó, filho do antigo dono do reisado, descreve-nos por que razão o pai não passou o reisado para o filho, já que o mesmo também foi careta e sempre apreciou e continua valorizando a brincadeira. Sabemos que seu Chicó e Raimundo Milú são grandes amigos e, quando visitamos sua casa pela primeira vez, este fez questão que entrevistássemos o velho Chicó para o pequeno documentário que estávamos produzindo. Certamente que as qualidades de Milú como careta e como organizador de festas foram importantes para a aquisição do reisado.

Seu filho Francisco recorda-se de como era a antiga casa de seus pais onde atualmente está construída sua casa: “a casa do meu pai aqui era quatorze metro assim por dezesseis de frente. Era um galpão já apropriado pra ele fazer as festa dele, né? Tinha uns batentezim aqui, um bocado de batente. Mas quando ele fazia festa aqui era lotado” (2009). Sua antiga residência era também seu local de festas: desde festas movidas ao som das velhas radiolas e dos vinis de outrora ou por pequenos grupos musicais de forró ou seresta. Importante reconhecer na memória de seu filho o fato de não haver distância entre o espaço doméstico e o das festas. Essa conjunção de espaços mostra bem o caráter desse homem amante de festas (das quais também advinha uma parte do sustento de sua família). Se sabemos que “prazer” e “empolgação” são expressões recorrentes para explicar o vínculo entre Milú e as festas, por outro lado, identificamos que o mesmo obtém uma determinada renda, não somente pelas festas que realiza, mas também pelos leilões que “grita”. No entanto, essa associação entre a realização de festas e a remuneração advinda das mesmas não é destacada pelas falas de seus

---

<sup>30</sup> No capítulo seguinte explicamos esse e outros elementos do reisado da comunidade Cipó de Baixo.

familiares e amigos. Pelo contrário, em muitos momentos, é elogiado o desapego do brincante em relação ao acúmulo de pecúlio, principalmente quando se referem à brincadeira do reisado. Sobre este, há mais citações de “prejuízos”, “despesas” do que obtenção de alguma renda. Termos como *dinheiro* e *lucro* são evitados. Não que sejam pessoas desinteressadas ou que não possuam necessidades materiais. O que verificamos, além das reservas de escrúpulo em tornar públicas suas movimentações econômicas, é a relevância dada ao ato em si de festejar e brincar: não são simples meios para obtenção de alguma quantidade de dinheiro – “é prazer mesmo”.

E o que alimenta sua “empolgação” e “prazer”? Sua vida parece confundir-se com sua prática de organizar festas. Raimundo Milú viveu, desde criança, imerso num mar de relacionamentos sociais que o fez (e continua levando-o a) transitar bem entre as comunidades e as famílias. Sua satisfação pessoal reside muito mais fortemente nas inúmeras espécies de reconhecimento social que ele conquistou do que em qualquer outra coisa: o maior gritador de leilão da região, um negociante honesto, organizador de grandes e animadas festas onde toda família pode frequentar, uma pessoa amiga e solidária, um bom pai, esposo e avô, o “homem do reisado”, um homem batalhador e determinado, um homem de boa prosa e fácil relacionamento etc. Uma espécie de *honra* social conquistada por seus posicionamentos, valores e ações em sua família e nas comunidades. Essa dignidade social o faz ser o que é. Seus relatos sempre nos levam a contemplar esse conjunto de atributos que o torna respeitado por sua família, comunidade e região. Por esse motivo, no parágrafo anterior, pontuamos a relevância das conquistas morais advindas da organização de festas em detrimento das conquistas materiais. Apesar do menor ou maior retorno pecuniário, sua maior recompensa está na continuidade daquelas inúmeras formas de reconhecimento social conquistadas durante toda sua vida: as festas que organiza refletem também essa postura frente ao mundo.

E o que são essas festas? Além de colocar-se como um momento de diversão – desde o ato de divertir-se com o(a) namorado(a) ou com um grupo de amigos ao exercício de jogos de sedução, ou, simplesmente beber e conversar com os colegas –, a festa mostra-se como uma oportunidade de *relacionar-se* (principalmente os festejos, as serestas, os leilões ou as festas pretéritas<sup>31</sup>). Esses “movimentos” festivos são oportunidades singulares de *interação* e

---

<sup>31</sup> Tomamos as palavras do cunhado de seu Raimundo Milú, Antônio João, para descrever as festas pretéritas: “Naquela época tinha os tocador de sanfona que nem esse que acompanha o reisado e o seu Zé Luiz também com o pandeiro. Os conjunto daquela época era assim. E tinha, ali na Lagoa, tinha os tocador e ... tinha vários tocador que tocava baratin. Ali, em ele ganhar uma janta na casa da festa, o dinheiro não importava: era o que desse... Naquele tempo não tinha clube: era casa mermo. Faziam uma latadinha aqui da casa, puxava a latadinha coberta mermo com palha, acendia uma lamparina, clareava todinha e aí o povo caía no samba... Andavam cobrando aqueles mermo que dançava. Tinha o rapaz que andava cobrando. Aí parava um pouquim e ele pagava

*reconhecimento social*. Por um lado, aqueles que vão às festas têm uma oportunidade singular de rever e interagir com pessoas simplesmente conhecidas ou com aquelas que mantêm alguma relação de afeto e/ou de parentesco. Nessas interações, reforçam-se os laços de proximidade, afeto e companheirismo. Do mesmo, são momentos nos quais suas identidades também são reforçadas. Os registros sociais de cada pessoa (pai, agricultor, estudante, mãe, gritador de leilão, comerciante, criador de animais, presidente da associação, homem de farinha, jogador de futebol, artesã, revendedora de cosméticos etc.) são reafirmados por meio da interação com as pessoas conhecidas das comunidades. São ocasiões para as pessoas reanimarem suas identidades sociais: ao revigorarem suas *personas* sociais, confirmam para si e para todos o que elas são.

Ir a uma festa pressupõe disponibilizar-se para a interação social entre pessoas simplesmente conhecidas ou muito próximas, graças aos laços de parentesco ou amizade. Diferentemente dos grandes centros urbanos, os “movimentos”<sup>32</sup> nas comunidades rurais são frequentados por pessoas que guardam entre si algum grau de afinidade – o que leva os seus participantes a comportarem-se de uma forma bem própria. Como já descrito em páginas anteriores, a figura da *pessoa* ainda é muito forte nos círculos sociais da região. Também pudemos constatar que, quanto mais velha a pessoa, mais integrada a esses padrões de sociabilidade ela se encontra. Uma festa é um momento oportuno para animar suas referências de identificação social. Crianças e jovens solteiros colocam-se relativamente alheios a esse processo continuado de reafirmação de identidades. Mas, à medida que esses jovens se casam, passam a animar essas trocas sociais. As festas são oportunidades singulares de reanimação dos laços, valores e papéis sociais que ordenam a vida daquelas comunidades.

Podemos afirmar que a identificação de Milú com a organização de festas desde criança e o fato dos “movimentos” acontecerem no seu quintal<sup>33</sup>, levam-no a tratar as festas com certa *pessoalidade*. Ali não está acontecendo tão somente um evento que visa ao entretenimento de seus participantes e que, para o seu organizador, não passa de uma fonte de obtenção de renda. Milú organiza festas, pois sente prazer em reunir as pessoas e divertir-se com elas.

Como eu cresci nesse ambiente de meu pai fazer três, quatro festa por ano, aí, pra mim, dinheiro tanto faz como tanto fez, aí... Só que também, lá na sociedade

---

e continuava dançando. Mas quem quisesse entrar na festa que não dançasse, ficava o tempo todim e não pagava nada... Só pagava quando ia pro salão dançar” (2010).

<sup>32</sup> Expressão empregada pelos moradores das comunidades visitadas para nomear essas atividades coletivas.

<sup>33</sup> Área cercada onde, além de criar galinhas e porcos, ele estrutura também seu “clube” com um palco de alvenaria montado ao lado de sua casa.

lá com o bufê<sup>34</sup> é bom porque a gente tá ganhando o dinheiro da gente. Aqui, o dinheiro que a gente ganha é mais só pra pagar assim as despesa da festa, às vezes, também, meu pai precisa, quando termina, a gente pega o dinheiro arrecadado todim aí dá pra ele comprar algum animal, uma cabra, um porco, essas coisa assim, sabe? O dinheiro mesmo da festa de Reis assim a gente num fica quase nada pra gente não. A gente dá mais pro pai, pra mãe, pra comprar assim de material pra casa. (...) Quando dá um lucrozinho, sabe, o meu pai é... às vezes, a gente dá o dinheiro pra ele pra ele comprar de coisa pra casa: é feijão, arroz, essas coisa, sabe? E... mas é difícil assim dá um lucrozinho, porque todo dinheiro mesmo é só mais pra pagar as despesa: pagar a cerveja, carro, essas coisa, licença.” (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

Como já explicamos, a recompensa financeira é necessária, mas não é uma condição imprescindível. No dia de Reis, como avaliaremos no capítulo seguinte, há, na parte da tarde, a matança do boi – é o último dia de brincadeira – e, à noite, há o que Conceição denomina de “festa dançante”<sup>35</sup>, com uma grande banda de forró de um município vizinho. Sobre esta festa dançante recai a cobrança de uma entrada que serve para custear as despesas, mas a brincadeira da tarde, até poucos anos atrás, não onerava quem quisesse participar: “à tarde, até uns três anos atrás, era tudo liberado, sabe, as porta tudo de graça. As pessoas vinham, assistiam a brincadeira e tudo”<sup>36</sup> (CONCEIÇÃO, 2009). Para aqueles que se estendiam na brincadeira ou que desejavam ficar para a “festa dançante”, sempre era oferecida uma refeição: “a gente faz a comida e tudo assim. Se, no dia, o pessoal não quiser esperar pra jantar e tudo, aí fica as coisas aí. Às vezes, à noite, vende na festa, na madrugada, às vezes, chega uma pessoa pedindo comida” (CONCEIÇÃO, 2009). O importante é receber bem a família dos “capitães” que já havia acolhido os brincantes em suas casas, bem como todos os demais convidados (parentes e amigos de Raimundo Milú). Ao tempo que a festa de Reis serve para aquele homem retribuir a gentileza dos outros em terem-no acolhido junto com os demais brincantes, ela promove aquele momento de alegria e prazer para todos.

Mas o apreço de Milú em receber as pessoas vai mais longe. Segundo o velho Chicó, “Ele era tão bom, o Raimundo Milú, que quando ele ganhava pouco bicho de carne, de porco, de leitoa, essas coisa assim, ele comprava outros de fora à parte pra fazer comida pra dar o povo, nera?”. Eu mesmo fui assistido inúmeras vezes por esse zelo e preocupação com a minha alimentação e bem estar. É essa integração e a interação com as pessoas que alimentam o brincante Raimundo Milú. Uma espécie de motivação e sentido para sua vida. Cresceu

<sup>34</sup> Refere-se ao bufê de sua irmã na cidade de Pedro II do qual ela é sócia.

<sup>35</sup> Diferenciamos a festa de Reis, onde ocorre a matança do boi, da “festa dançante” que acontece no turno da noite: esta última dialoga com a prática de Raimundo Milú de organizar festas e serve para custear as despesas acumuladas durante as noites de reisado (transporte, músicos, brincantes etc.).

<sup>36</sup> Mostramos no capítulo seguinte que a cobrança de um determinado valor em dinheiro para participar da “morte do boi” é algo novo que vem ocorrendo nos últimos três anos. É uma, entre outras mudanças, que se incorpora à tradição da brincadeira.

vivendo, compreendendo e identificando-se com esses costumes de integração e solidariedade social. Solidariedade esta que se estende aos demais moradores da comunidade Cipó de Baixo:

Porque tem muitas comunidade que você faz uma festa, quando é no dia, se uma pessoa for pra tomar banho noutra casa, ela diz assim: nam, a festa num é aqui não! Vá pra onde tão dando a festa! Já aconteceu mesmo isso da gente sair, sair daqui pra ir festa num certo lugar, quando chega o pessoal: não, a festa num é aqui não! Vá procurar onde é que tão dando a festa! Então, eu acho que aqui num funciona isso não. Aqui é todo mundo, é um por todos, todos por um, sabe? (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

O fato de haver muitos parentes, haver muita “união” na comunidade explica por que “todo mundo ajuda todo mundo”. Diferentemente de outras comunidades, segundo Conceição Milú, Cipó de Baixo é bastante solidária, seja pelo parentesco entre seus membros, seja pela integração entre seus moradores, ou mesmo pelo fato da festa ser organizada por Raimundo Milú, ou ainda pela combinação de todos esses elementos. Certamente que a associação desses elementos faz da festa do reisado um “movimento” de unidade. Nos capítulos seguintes recuperamos esse caráter da brincadeira.

A intimidade com a organização de atividades de entretenimento sempre fez parte da família de Milú: “Festas dançantes”, “leilões”, “ensaio do reisado”, homenagem aos pais e às mães, reisado etc.

A gente já se criou já nesse ritmo, sabe? Então, se o meu pai tivesse assim reservado nós, não tivesse deixado desde criança nós ajudar ele, então, hoje em dia, nenhum dos filhos quisesse ajudar ele. Por quê? Porque... Nossa! Dá trabalho demais! Meu Deus, se a gente fosse mesmo parar pra pensar na luta que é uma festa de Reis, você desistia antes de começar mesmo a festa. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

A família sempre esteve envolvida com a organização da brincadeira de Reis. Assim como vemos alguns de seus netos envolverem-se atualmente com a brincadeira, seus filhos também sempre estiveram presentes na sua realização. Talvez por essa razão que Milú não associe o reisado ao cumprimento de uma promessa: “isso é um trabalho que eu gosto e não é promessa”. Não constatamos nenhum momento de devoção ou oração entre os brincantes, à exceção do hino de Santo Reis e o terço rezado no dia vinte e oito de dezembro, antes do “ensaio geral” do reisado, realizado no quintal de sua casa à noite; oração esta aclamada somente pelas mulheres (sua esposa, filha, cunhadas e demais convidadas). Tampouco na festa de Reis, realizada na tarde do último dia, é feita alguma oração. O que se constatou foi

um ato profano onde expressões como “prazer”, “diversão”, “felicidade”, “realização”, “trabalho”, “serviço” são empregadas inúmeras vezes para explicá-lo. Por outra vez, é um “serviço pesado” porque “dá trabalho demais!”. É um trabalho a serviço da “diversão” e do “prazer” de todos. Nos dois próximos capítulos procuramos aprofundar essa interpretação.

Brincar e festejar confundem-se com uma espécie de razão de viver de Milú. Seu filho Francisco Milú observa o seguinte:

Ele faz um movimento desse aí, ele num vai saber quanto ele vai ganhar não, quanto ele vai perder não. Você acredita? Ele num tem nenhuma preocupação de dizer assim: ah, se a festa encobriu, bem; se num encobriu, depois eu vou trabalhando, vou pagando parcelado aí o que ficar. (a vida dele é a festa, né?) É, a vida dele é a festa. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Não é que ele seja um perdulário ou um homem sem responsabilidade: ele sempre honra seus compromissos. Mas a festa de Reis é uma prioridade na sua vida e deve ser feita conforme a tradição. Nos capítulos seguintes veremos que *sua* maneira de tratar a festa diferencia-se, em alguns aspectos, dos modos como seus filhos mais próximos a compreendem: algumas diferenças existem e, vez por outra, são fontes de alguns conflitos. Mas, o importante a ser destacado nessa parte é que “a vida dele é a festa”. Ele sai de banca em banca cumprimentando os amigos e parentes, relembra histórias e atualiza os últimos acontecimentos em suas andanças e de seus convidados. E assim vai urdindo com seus convidados os fios que unem a trama social de suas vidas. Como destacaremos nos capítulos seguintes, durante esses encontros, a memória desses sujeitos e de suas comunidades é rememorada por meio de suas narrativas e causos<sup>37</sup>.

Raimundo Milú é essa *pessoa* profundamente vinculada aos códigos de vivência comunitária. Não é à toa que suas festas são diferenciadas, conforme revela sua filha:

Nunca uma pessoa chegou: ah, eu briguei na festa do Raimundo Milú ou uma pessoa me furo com uma faca, me deram um tiro. Então, assim, eu acho que o pessoal respeita muito o meu pai, até mesmo porque assim, quando uma pessoa está querendo discutir – porque, hoje em dia, muita gente assim em festa sempre tem aqueles engraçadinho pra querer dá em cima da namorada do outro e tal. Então, quando o meu pai vê que tem uma pessoa já querendo, que já bebeu além da conta, ele vai lá: rapaz, oh, vamo ali, sente ali, fique ali sentadinho um pouco, melhore um pouco. Aí, ele assim... muitas festa, até mesmo nos interior, os dono da festa não tão nem aí não: se tem a polícia ali, que a polícia resolva. Aí, o meu pai não. Ele, assim, não espera assim essa questão da segurança. Quando ele vê que uma pessoa tá exagerando, ele vai lá, conversa com a pessoa. A pessoa tá querendo brigar, ele: não, rapaz, num faça isso não, num sei quê, a pessoa tá aqui

<sup>37</sup> Ao tempo que registramos a história de sua vida, também atualizamos não somente a sua memória como a memória daquelas pessoas da comunidade Cipó de Baixo e vizinhas. A história de vida de Raimundo Milú sistematizada nessas páginas comunica-se estreitamente com a memória das vidas dessas pessoas.

pra se divertir. Aí, ele... a pessoa já vai. Então, já tem aquele respeito: vai, senta ali, fica. Esse ano mesmo teve uns menino que à tarde quiseram... é... então, era brincando, sabe? Então, eles quebraram até uma cadeira. Aí, o meu pai foi lá, conversou: oh, rapaz – são tudo sobrinho, sabe? Sobrinhos do meu pai – vocês vão ter que pagar a cadeira porque não é minha, não sei o quê. Então, a pessoa tem que ir pra uma festa pra se divertir, num é pra andar com umas mulecagem dessa não (...) Aí, depois, eles vieram pedir desculpa que só tavam brincando, tudo. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

Certamente que o fato de Raimundo Milú conhecer quase todos os jovens que frequentam suas festas, bem como as suas famílias, leva-o a comportar-se de modo diferenciado com aqueles jovens que exageram no consumo de bebida alcoólica ou que se desentendem com outros. Afinal de contas, são pessoas das suas relações familiares. O que faz-nos destacar que os papéis sociais de organizador de festa e parente de muitos dos frequentadores não se separam. A totalidade de Raimundo Milú está presente tanto nas festas como no convívio cotidiano nas comunidades. Sua pessoa não se cinde em “especialidades” que são interpeladas conforme o ambiente ou a atribuição social que esteja exercendo: no momento em que realiza uma festa, não se comporta tão somente como um organizador que deve cuidar da segurança e tranquilidade de seus clientes e almeja lucrar. Aqueles tempo e espaço da festa continuam comunicando-se com os tempos e espaços da não festa: ele permanece sendo o velho Milú, parente de muitos dos participantes, uma pessoa que acompanhou o crescimento de grande parte daqueles jovens, padrinho de alguns deles e “... que o pessoal respeita muito”.

Não se trata de um respeito *racional* devido àquele proprietário do clube. Diferentemente, é um respeito *relacional* (DAMATTA, 1990) movido pela convivência com aquela pessoa conhecida por todos e que há décadas organiza festas naquela comunidade. Diferentemente das demais festas onde “os dono da festa não tão nem aí não”, Raimundo Milú “vai lá, conversa com a pessoa”. Novamente verificamos que, para ele, a festa é mais que um negócio: há também um conjunto de responsabilidades sociais com as quais ele se sente à vontade para arcar além de sentir prazer pelo que está fazendo.

As cisões tão comuns aos indivíduos da modernidade ainda não é uma prática corriqueira entre os moradores dessas comunidades. A atuação diferenciada conforme o papel social que desempenha é uma postura desconhecida por Milú. Vejamos como ele se comporta com os jovens da comunidade:

Sempre eu, tanto gosto de dar conselho pros meu, como pra o dos outros, que esse pessoal aqui quase tudo é meus parente. Tudo é sobrinho. Mas nenhum me desobedece. Às vezes, desobedece o próprio pai, às vezes, desobedece a mãe.

- Rapaz, não faça isso. Isso não dá certo. Olhe, isso tem que ser é desse jeito assim, assim, assim, assim.
- O cabra fica assim olhando pra mim.
- Vai encarar?
- Diz:
- Vou não.
- Então, continua desse jeito assim, assim, que eu tô te dizendo. (MILÚ, 2009)

O tio e conselheiro – aquele que se importa com aqueles jovens –, o homem amigo e generoso jamais deixa de existir por estar sendo o dono de uma festa em um momento determinado. Ao falar de si, Milú fala dos outros e de como se relaciona com todos. Entre os diversos outros, a juventude aparece repetidas vezes nas suas falas. Tanto para reafirmar que se sente muito à vontade na convivência com eles, como também para demonstrar sua preocupação com as vidas que levam. Identificamos em suas palavras e atitudes um interesse em fazer-se presente no cotidiano de todos. Este fato certamente contribui com outra característica forte de Raimundo Milú: a forte representatividade social. Como ele bem retrata, um jovem, “às vezes, desobedece o próprio pai, às vezes desobedece a mãe”, contudo “nenhum me desobedece”. Suas experiências de vida, os saberes acumulados, uma capacidade aguçada de expressar essas experiências e conhecimentos, coerência no que faz, diponibilidade para dialogar, todos esses elementos combinados inspiram confiança e credibilidade junto aos demais.

A generosidade para organizar festas para crianças, homenagear os dias das “mães” e dos “pais”, a doação de um cômodo de sua casa para instalação do ponto de leitura “Mundo da Leitura”, a disponibilidade para acompanhar este pesquisador durante as atividades educativas para estimular a leitura entre as crianças da comunidade (além de doar parte do lanche) são outras qualidades que o singularizam como pessoa querida e respeitada pela maioria dos moradores da comunidade. Amabilidade, generosidade, persistência, firmeza, sabedoria, bom humor são outros tantos ingredientes dessa figura carismática que somente pela convivência com a comunidade fomos observando e identificando-os. Não é somente uma pessoa, é um homem singular. O velho Chicó, um dos moradores mais antigos da comunidade Cipó de Baixo, esclarece bem essa qualidade social excepcional de Raimundo Milú:

Se você me dá um prato de comida, me dá um alimento qualquer, eu fico guardando aquilo: ah, meu Deus, se um dia que nós se encontrar, eu também vou agradecer aquilo que ele fez comigo, né? Esse Raimundo é o mesmo caso dele, é esse também: que o povo deixam de ir pra outras parte pra vim pra aí, porque nada pra ele vale nada, né? Ele faz despesa de fretar carro pra ir pruma festa acolá naquele mundo só por causa pra servir o dono de lá da festa lá porque, quando ele faz, também eles vêm, né? Ele aguarda aquilo. (CHICÓ, 2009)



Essa figura generosa e sempre disposta a retribuir os favores dos amigos e conhecidos são características desse homem: “nada pra ele vale nada”. Seu desprendimento e capacidade de corresponder aos favores e gentilezas recebidos é fato reconhecido por todos. Assim, esse homem vai conquistando admiração e respeito. Sua forte figura social foi construída paulatinamente no decorrer de tantas festas, de sua integração ao cotidiano comunitário, de atos de solidariedade, de posturas dignas etc. Sua filha recorda-nos um dos fatos que confirma essas qualidades de seu pai:

Tinha uma festa aqui na região aí: o Raimundo Milú vai pra festa? Ah, pois minha filha vai. Ele fretava o carro, pagava com o dinheiro dele, sabe? Aí, as moças aqui, todo mundo iam, sabe? Então, assim, as pessoas confiavam nele porque chegava... porque, assim, se desse a hora de vir embora, ele falasse assim: vamo embora! E todo mundo já tava no carro. Ele levava mas ele se responsabilizava de trazer, sabe? (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

“Confiança”, “responsabilidade”, respeito, obediência dos jovens são mais alguns dos elementos que fazem de Milú uma personalidade com forte representatividade social. Por essa razão, pais e mães da comunidade confiam nele para acompanhar suas filhas: “o Raimundo Milú vai pra festa? Ah, pois minha filha vai”. Ao caminhar pela comunidade e falar com os seus vizinhos, constatávamos esse carinho e credibilidade do homem do reisado. Interessante destacar que a constatação desses elementos é feita por uma figura estranha à comunidade, o agente comunitário de saúde:

Ele tem muito apoio da comunidade, da família, dos amigos também de fora que ali se tornou uma tradição. Até quando a gente fala no Cipó, as pessoas já diz: é o Cipó de seu Raimundo Milú? Quando a gente fala parece que ele seja assim uma autoridade para aquela comunidade. (JOÃO CARLOS, 2010)

Todos reconhecem a sua “autoridade” na comunidade. Certamente que sua posição como “dono” do reisado, uma tradição da comunidade, projeta-o como figura representativa da localidade. Mas, como ainda recorda João Carlos, não somente o reisado, mas outras características suas o projetam como sujeito emblemático do Cipó de Baixo:

conhecem por outras coisas também, que ele, além do reisado dele, ele gostava já antes de fazer muitas festas, é o maior gritador de leilão da região, contador de histórias também. Então, ele tem essa parte que as pessoas elogiam muito ele e acredita nele. A credibilidade dele é muito grande (JOÃO CARLOS, 2010).

Festeiro, gritador de leilão, contador de histórias são outros predicativos desse homem que lhe conferem muita “credibilidade”. Se as pessoas acreditam e respeitam-no é porque,

segundo os critérios delas, ele faz bem as coisas a que se dedica bem como trata todos com respeito e cortesia. Voltemos às palavras de Raimundo Milú: “... já teve uma vez que dia de Santa Luzia eu gritei três leilão, mas passei a semana toda rouco. (no mesmo local?). Não. Foi um aqui no Cipó. Foi um no Buriti e o da noite ali da Santa, né? Mas adoeci. Passei a semana toda rouco”. (MILÚ, 2009).

Como vemos, é um homem que *não abre*: ao receber um convite ou um pedido, sempre está disposto a aceitar. Mesmo que lhe custe uma forte rouquidão. Certamente que todo leilão tem sua recompensa financeira (ou um valor fixo, ou um percentual sobre o valor arrecadado) e ele é a principal figura provedora de sua família. No entanto, o maior motivador para sua dedicação são sua paixão e orgulho pelo que faz. Raimundo Milú demonstra forte orgulho sobre suas habilidades e sobre tudo o que realiza. Além de seu vigor físico (apesar do corpo franzino), demonstra uma personalidade forte e tenaz. Em suas posturas e escolhas, constatamos uma positividade bastante evidente. Em seus discursos, não se ressaltam as dificuldades e obstáculos; pelo contrário, destacam-se resoluções e realizações. Por esse motivo, seu discurso é envolvente e persuasivo. Impossível não acreditar em suas palavras e não se sentir motivado para acompanhar suas festas e tudo o mais que ele faz.

Ainda na conformação de sua representatividade social, dialogam suas qualidades de trabalhador e honestidade: “eu tenho, eu tenho muitos ano que trato de negócio, mas, graças a Deus, ninguém anda atrás de mim por negócio feio não”. Ele não trapaceia e tem orgulho de todos verem nele um homem especial. “Essas casas aqui tudim fui eu que levantei. Essas daqui. Começa daquela dali, essa, essa, aquela acolá, essa, aquelas duas ali, mais duas que tem lá na frente”. E se orgulha de nenhuma ter caído e de ninguém vir reclamar de seu serviço. Um negociante honesto e um trabalhador competente preenchem o caleidoscópio de suas qualidades como figura comunitária significativa.

No depoimento acima, percebe-se também a presença desse homem na construção de algumas das residências da comunidade. Além de contribuir com a história do Cipó de Baixo, tem participação ativa na construção dos lares de seus moradores. Alguns de seus filhos e genro aprenderam com ele o ofício de pedreiro e passaram a ajudá-lo em mais uma de suas habilidades. Por ser um “homem de palavra” e de muitas palavras, estas qualidades também levam-no a ser lembrado e respeitado:

O senhor disse que não tinha compreendido eu falar *roça da quebrada*, né? A quebrada também é morro. Aqui é uma quebrada que nós chama, né? Porque aquilo, Luciano, em todo lugar muda o sistema da pessoa... Que, às vezes, a gente pode até inorar: rapaz, fulano disse isso assim, assim, e eu não entendi o que que era. Mas é porque cada lugar muda o sotaque de, de... até de voz, né?

(...) E é bom a gente perguntar porque se a gente não perguntar fica em dúvida, né? Fica em dúvida. (MILÚ, 2009)

Um homem que toma as palavras não somente como um grande “contador de histórias”, mas também um pensador. As experiências são recontadas por meio dos sentidos construídos por sua arguta inteligência. Aquelas vivências pelas quais passou são reanimadas por um pensamento criterioso e inventivo: não se transformam em simples relatos, mas narrativas animadas por uma sistematização reflexiva. Inúmeras vezes, fomos tomados por seus conhecimentos construídos sobre uma infinidade de experiências vividas por sua pessoa, família e conhecidos. Acreditamos que sua sabedoria só reforça a condição de autoridade social da localidade.

Outra qualidade muito forte é sua capacidade empreendedora. Em outras palavras, ele é visto pela maioria de seus vizinhos como um homem “trabalhador”. Ao longo da comunidade corre um pequeno riacho que fica ao fundo de grande parte das casas. As suas margens são acompanhadas por um produtivo mangueiral. Durante o período da seca, entre setembro e dezembro, ele arrenda-o para comercializar seus frutos na feira da cidade de Pedro II:

Aqui tem uma crise, que na época da fruta, eu ganho muito dinheiro. Não tanto! Porque aqui, esse sítio aqui é um mangal grande, daqui até em cima. É muito porque essa minha parte aqui que é aquela parte acolá, esse aqui, esses daqui. Eu, às vezes, quase todos os ano, na época da manga, desses, dessa parte aqui que eu tô te falando, eu tiro vinte, vinte e duas carrada da picape de manga (...) Aí, eu chego aqui, num vô comprar um cento.  
 - Tem quatro pé de manga amadurecendo?  
 - Tem.  
 - Quanto é os quatro pé de manga?  
 - É tanto.  
 - Não, eu lhe dou tanto. Tá aqui tanto e o resto eu pago com a venda.  
 Então, quem compra esse mangal todo aqui é eu. (MILÚ, 2009)

Com a ajuda de um filho, ele sobe nas grandes mangueiras (com mais de quinze metros de altura) para colher uma manga após a outra: os frutos devem ser colhidos antes de completar seu ciclo de amadurecimento e, durante sua colheita e transporte, evita-se causar-lhes quedas ou outros tipos de choques para preservar a sua qualidade. Por esse motivo, seu filho, no chão, apara as mangas lançadas pelo pai. Em outros momentos, invertem-se os papéis: o filho recolhe os frutos e ele apara entre as mãos. Com a velha picape de seu filho Francisco, ele parte para a cidade e as vende. Nos últimos anos, ele tem sofrido pressão da esposa e filhos para não mais realizar essa operação arriscada, por conta de sua idade que já ultrapassara os sessenta anos, mas ele, como uma figura teimosa e determinada, ainda se

arrisca. É este homem inquieto, criativo e com forte tino para negócios que o faz tão especial e com muitas habilidades – o que só reforça a conformação de suas qualidades como sujeito social representativo.

Outra atividade produtiva a que se dedica é a criação de animais. O seu quintal sempre tem dois a quatro chiqueiros para engorda de porcos comuns, além de muitas galinhas e capões caipiras:

É assim: quando me falta uma coisa como... Digamo: me falta um porco desse aqui, eu corro prum lado e pra outro, na casa de um amigo e consigo dois pra botar. Eu vou tirar esse e consigo dois, embora menor, pra colocar no lugar desse aqui. Graças ao nosso bom Pai criador, aqui eu não deixo faltar. Não. Não deixo faltar. Me falta uma galinha, eu corro, seja lá onde for, compro duas pra colocar no lugar dessa que eu tirei (...) A minha lavra eu num vendo. Minha lavra de milho é só pra eu criar meus bicho aqui. Faço é comprar. Quando sobra uma pontinha de dinheiro, faço é comprar pra nunca deixar passar fome, né? É assim (...) Então, é o causo que eu digo: nada se torna difícil pra mim. Graças ao nosso Pai criador, tudo é fácil. Se torna difícil pra quem não quer trabalhar, pra quem não quer lutar. Porque isso aí é uma luta pesada, é o cabra lutar com bicho. (MILÚ, 2009)

Sua lavra serve basicamente para sustentar sua atividade de criador de animais. Quando necessita, vende. E, sempre que pode, compra outros porcos menores para repor aquele vendido. Ora vende para alguém da comunidade, ora desloca-se para comercializar na cidade. Graças às qualidades que ele identifica em si próprio – as de “trabalhador” e “lutador” – e a Deus, ele consegue levar adiante seu trabalho e fonte de renda.

Quanto a sua fé, não é homem de demonstrações públicas da mesma. Excetuando suas idas a Canindé (estado do Ceará) para pagamento de promessas a São Francisco e a presença em alguns festejos das comunidades, não observamos outras exteriorizações públicas de sua fé. Em nossos diálogos, ele pouco trata de sua fé, o que reforça a nossa interpretação de que, para ele, o reisado é tão somente uma brincadeira profana.

Excetuando sua fé, todas suas qualidades fazem-no “fobar”. Ele costuma vangloriar-se das coisas que faz e conquista, o que ele trata como “foba”. Vejamos novamente suas palavras:

Eu, às vezes eu fobo pra certas pessoas. Que fobar não é bom não. Mas, quando a pessoa foba que mostra o que fobou, fica acreditado. Às vezes, eu digo pra certas pessoas aí. Eu digo:  
- Negrada, olha, tem, tem pessoas aqui que anda semanas e semanas pra arrumar uma carrada dez, doze, até no máximo trinta pessoas. Eu digo: eu faço uma carrada de trinta pessoas sem sair lá de casa.

Aí, o cunhado do Chicó. Ele sempre, todos os anos ele vai pra Canindé<sup>38</sup>. Aí, quando foi um dia desses, ele ligou pra mim. Disse assim:

- Milú, cara! Cadê as leitoa?

Digo:

- Tá no chiqueiro.

- Não, pois tu deixa uma leitoa pra eu comer quando chegar aí...

- Eu já sei o que tu tá querendo.

Aí ele deu uma gaitada. Disse:

- Milú, eu quero que tu aliste a minha carrada do Canindé.

- Não, rapaz.

- Eu quero que tu vá mais eu.

Eu digo:

- A Maria também disse que vai.

E isso assim por essas hora (por volta de dez da manhã). Quando foi quatro horas da tarde já tinha doze pessoas na lista e num saí na casa de ninguém não. Foi só lá na casa de farinha. E já tinha doze pessoas na lista. Já hoje, o pessoal tá me procurando. Eu digo:

- Rapaz, não posso.

- São dezesseis pessoas.

Uh, com três dias que ele tinha me ligado, eu já tava com esse pessoal na lista. Não saí de casa. Na hora que correu o boato:

- Rapaz, tu vai?

- Eu vou.

- Pois eu vou mais tu.

- Pode botar o nome?

- Pode botar.

(eles, pelo menos, lhe dão um agrado por isso?)

Não! Hum-hum! Num sei ele. Eu fiz, eu fiz umas carrada, o cara, às vezes, me dá duas passagem, né? (MILÚ, 2009)

Não nos revelou que pessoas são essas para quem foba, mas deduzimos que não são aquelas pessoas mais amigas e próximas, pois estas já são bastante conhecedoras de seus méritos. Certamente, que emprega esse recurso quando sente sua autoridade ou credibilidade posta à prova, pois reconhece “que fobar não é bom não”<sup>39</sup>. Então, abre mão da gabação para defender sua honestidade e capacidade, pois “o cabra tem inveja e eu tenho é orgulho, não é? Porque, graças a Deus, nada se torna difícil pra mim. Tudo é fácil. Só se torna, pra mim, difícil: conseguir dinheiro”. Ajudar os outros com o seu trabalho (como abordamos em seguida), reunir pessoas para ir a Canindé, criar seus animais, organizar uma festa, aconselhar os jovens, gritar bem um leilão, colher e vender mangas, contar suas histórias, “nada se torna difícil”, pois desde sempre as fez e é reconhecido por todos como capaz. Por essas razões, seus dons, qualidades e habilidades e este forte orgulho em cima do que faz e de seu caráter o constituem como uma figura social incomum na comunidade. Não é fácil “conseguir dinheiro”, mas, por outro lado, cativar as pessoas e conquistar o respeito e admiração dos amigos e parentes não é “difícil”: trata-se de uma extensão de suas qualidades e caráter.

<sup>38</sup> É costume das pessoas irem à cidade de Canindé, no estado do Ceará, pagar promessas a São Francisco das Chagas.

<sup>39</sup> Ou, para um pesquisador desconhecido para que tome ciência de seu valor.

Assim, chegamos à última parte dessa seção e que concluirá a explicação do título desse tópico – “Raimundo Milú e sua história de homem ‘público’”. Para tanto, começamos com uma outra narrativa sua:

Eu sempre gostei de ajudar as pessoas. Só uma coisa eu lhe digo: você pode entrar aqui nesse córrego do Cipó, tanto faz ser de baixo como de cima, ou Engazeira, ou Tamboril, ou Lagoa. Você pode perguntar se eu gostava de ajudar as pessoas. Você encontra muitas pessoas que vai lhe falar isso. Sempre gostei de ajudar as pessoas porque ajuda-se quem tem precisão. Agora tem gente que não tá sem aí. O caba passa, vendo que a pessoa tá necessitando das coisa e não ajudar, meu amigo, ave Maria! (por que o senhor gosta de ajudar as pessoas, seu Raimundo?) Luciano, eu não sei. É porque eu tenho pena quando eu vejo uma pessoa com necessidade acolá e, se eu puder ajudar, eu ajudo. Não sei por que é não, mas, se eu puder ajudar eu ajudo. (...) Não deixando uma coisa pela outra, bem ali no assentamento (refere-se ao assentamento Paraíso, a aproximadamente três quilômetros da comunidade Cipó de Baixo), não tem aquele velho que mora pro lado de baixo, Zé Luis? Agora mermo, porque ele é meio entusiasmado. Mas, rapaz, o velhim tinha tanta vontade de morar numa casa dele. Nunca tinha morado. Aí, vai e compra aquela propriedadezinha do Antônio Pinheiro, lá do Mandacaru. O rapaz vendeu, ou deu, contanto é que entregou o documentozim. Deu material da casa. Rapaz, quando foi um dia, eu passei lá, que ele gosta de vender uma cachacinha. Eu vinha, rapaz, eu não sei da onde era que eu vinha. Vinha de moto. Me deu uma vontade de tomar uma cachaça, encostei lá. Era só uma choupanazinha de palha. Encostei lá. Aí, seu Zé, rapaz! Ele já batia pandeiro pra nós na brincadeira do reisado.

- Seu Zé, rapaz, como é que tá as coisas.

- Oh, seu Raimundo, tá bom. Venha ao meno olhar o material que o Pinheiro me deu pra construir minha casa.

Aí nós fomo. Olhei o material.

- Seu Zé, e quando é que você vai começar?

- Rapaz, não sei porque não tem condições e aqui, os pedreiros daqui querem trinta reais na diária.

- Seu Zé, eu não tô, não vou lhe dar uma grande promessa não, mas eu vou lhe dar uma ajuda.

- Você vai?

- Vô. Eu vô falar com meus filhos e vamo. Eu já lhe digo é assim: nós vamos lhe dar uma ajuda pra construir sua casa.

- Pois, seu Raimundo, se o senhor fizer isso eu fico muito satisfeito.

Ali, nós tava na conversa, o meu que mora lá na Lagoa, o Evanildo, chega com a mulher ali no carro.

- Opa, lá vem chegando dois ali!

Aí, eu disse:

- Ei, Evanildo, encosta aqui, por favor. Evanildo, olha: seu Zé Luís está nessa situação. O inverno já fica se aproximando, né?

Porque já tava ficando perto. Eu digo:

- Ele tá nessa situação, com esse material pra construir uma casa e eu já dei uma meia promessa pra ele e não quero falhar.

Aí, a mulher dele falou:

- Pois eu, pra começar, dou dez diária.

A mulher dele que é minha nora, né?

- Dou dez diária.

Aí ele disse:

- Olhe, pois eu tenho o carro à disposição de vocês se precisar de botar e dou dez diária também.

Tudo bem.

- Pois, se vocês der, eu vô, eu vô reunir com a outra turma e vô levantar a casa dele. Dou coberta.

Rapaz, aí teve uma turma que duvidaram, né? Duvidaram. (MILÚ, 2009, parêntese nosso)

Como já posto em relevo anteriormente, sua sabedoria ressalta que “ajuda-se quem tem precisão”. Associada a ela, soma-se um pungente senso de generosidade: “porque eu tenho pena quando eu vejo uma pessoa com necessidade acolá e, se eu puder ajudar, eu ajudo. Não sei por que é não, mas, se eu puder ajudar eu ajudo”. Esta disposição interior de colaborar com um amigo ou parente está nele como uma de suas grandes virtudes. O sentido de solidariedade é o que mais caracteriza sua condição de “homem público”: não tem envolvimento com política sindical, partidária ou comunitária. Quando incluíamos essa temática em nossas conversas, desconversava ou expressava abertamente a sua reprovação a esses matizes da política. Se seu filho Francisco o denominou como “homem público”, deve-se às suas práticas de solidariedade e as suas qualidades como figura comunitária excepcional. Por essas razões, construiu, com a ajuda dos filhos, a casa do pandeirista Luís, um homem simples e muito calado que o acompanha nas brincadeiras de Reis. Os brincantes não são somente companheiros de pândegas e outras troças: são homens moralmente comprometidos uns com os outros.

Importante ressaltar também que suas experiências de solidariedade sempre contam com a participação de algum filho: a família sempre se envolve com os atos de generosidade do pai. Essa pessoa eminentemente vinculada pelas teias sociais das quais faz parte (pai, parente, amigo, negociante polivalente, pedreiro, gritador de leilão, promotor de festas e brincante de reisado) a projeta como pessoa “pública” capaz de aconselhar, “ajudar”, negociar, brincar e viver intensamente seus vínculos familiares e comunitários. E os habitantes da região reconhecem suas iniciativas:

Meu pai faz um leilão aí em casa, junta mais gente do que uma festa do que a pessoa faz aí por aí, né? Aí a comunidade acha bom quando o pai faz leilão, eles pede: seu Raimundo, vou fazer um bingo, eu posso levar lá pro seu leilão? Pode! Por quê? Porque vai... ele sabe que vai ter muita gente (...) Ele fez um leilão beneficente lá no cemitério... A comunidade, eles fizeram um lá. Parece que deu noventa e seis real, parece. Que era pra puxar energia pro cemitério, fazer uma coisa assim. Aí meu pai fez um lá e deu mais de quatrocentos reais. É pra você vê a diferença. Aí, eu acho que ele se sente bem em fazer isso, né? (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Essa figura com forte representatividade social, de grande credibilidade e capaz de ajudar amigos e parentes é o “dono” do reisado do Cipó de Baixo: uma pessoa, desde tenra idade, marcada por valores de responsabilidade, generosidade, alegria, solidariedade,

positividade e apreço familiar. Nos capítulos seguintes demonstramos por que este ator social é tão importante na reprodução e continuidade da tradição do reisado.



### 3. Brincadeira do reisado e memória – solidariedade, diversão e narrativas

*Quais os sentidos de refletirmos sobre cultura e memória enquanto observamos a emergência de novos sujeitos disputando lugares, reivindicando direitos, realimentando costumes, tradições, crenças, modos de trabalhar e viver, desestabilizando centros de poder convencionais, firmando presenças, numa relação de forças ainda bastante desigual? (Yara Aun Khoury)*

Segundo Luís da Câmara Cascudo, no Dicionário do Folclore Brasileiro, o reisado:

É denominação erudita para os grupos que cantam e dançam na véspera e dia de Reis (6 de janeiro). Em Portugal diz-se reisada e reiseiros, que tanto pode ser o cortejo de pedintes, cantando versos religiosos ou humorísticos, quanto os auto sacros, com motivos sagrados da história de Cristo (...) O auto popular profano-religioso, pertencente ao ciclo natalino, é formado por grupos de músicos, cantadores e dançadores que vão de porta em porta anunciar a chegada do Messias e homenagear os três Reis Magos (...) O Reisado pode ser apenas a cantoria como também possuir enredo ou série de pequenos atos encadeados ou não. (2001, p. 581 – verbete Reisado<sup>40</sup>)

Grupos que brincam e dançam, às vésperas do dia de Reis ou no próprio dia, compostos por músicos, cantadores e dançadores que desenvolvem uma cantoria ou um auto dramático que narra o fato particular da história de Cristo, que é o seu nascimento e a visita dos três Reis Magos. Ou na forma de cortejos ou como autos sacros, os brincantes de Reis reinventam a memória do nascimento de Cristo bem como dos credos e valores daqueles sujeitos.

Daniel Bitter, em seu trabalho de doutoramento “A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas folias de reis” (2010), apresenta um quadro geral de estudos brasileiros sobre as “folias de reis”. Destaca, inicialmente, a perspectiva geral dos folcloristas que priorizam a “descrição formal” da folia e “se esforçam continuamente na pesquisa das origens dessa prática, apontando, particularmente, para seus antecedentes ibéricos” (p. 10). Estes estudos se voltam para a descrição dos “traços culturais” e de como se dá a “difusão” de seus elementos na sociedade brasileira. Ainda estão muito preocupados com o risco do desaparecimento de tais práticas no complexo cadinho cultural brasileiro.

<sup>40</sup> Vide também do mesmo autor “Antologia do folclore brasileiro – vol. 1”, especialmente os capítulos que reúnem crônicas de Melo Moraes Filho e Celso de Magalhães. Nessas crônicas há descrições sobre os antigos reisados.

Em seguida, Bitter pontua o olhar diferenciado de Carlos Rodrigues Brandão sobre o reisado, ao tratá-lo como “sistema de prestações totais”, sustentado no pensamento de Marcel Mauss sobre o sistema de trocas de dons. “Essa abordagem permite deslocar o olhar objetificado sobre uma determinada manifestação cultural para as relações sociais, interações e alianças concretas que, por meio dela, se constroem” (BITTER, 2010, p. 11). Nosso estudo toma essa orientação como pressuposto teórico-metodológico.

Também são bastante esclarecedoras as ideias do folclorista Ulisses Passarelli (2006). Ao elaborar uma “tipologia preliminar” sobre as formas do reisado no Brasil, demonstra que não há consenso sobre que práticas culturais podem ser encerradas na terminologia reisado:

(...) alguns chamam reisados, apenas àquelas manifestações que tem este nome popular, *strictu sensu*, como os reis de congo e os reis de careta, excluindo as de nome diverso, como pastorinhas, folias, etc. Outros dizem reisados, às manifestações que tem cenas guerreiras, distinguindo-as assim dos bumba-meu-boi. Há porém muitos folguedos sem estas características, mas com acentuado cunho reiseiro, laudatório. **A distinção fica assim vinculada a um critério muito subjetivo.** Pelos personagens tão pouco se pode dividir os tipos, já que os mesmos flutuam entre os diversos folguedos congêneres. Destas leituras em geral depreende-se a configuração de quatro grandes categorias:

I – Bumbas

II - Representações pastoris

III - Reisados (propriamente ditos)

IV - Outras manifestações não consideradas reisados (folias, ternos, ranchos, etc.) (negrito nosso)

Apesar do folclorista não adotar essa classificação, ela serve para ilustrar o quão diverso e extenso é o debate acerca das acepções sobre o reisado. Passarelli, em meio a essa diversidade de sentidos, cria um conceito mais estrito para o reisado: “são as manifestações folclóricas natalinas, coreográfico-musicais, baseadas direta ou indiretamente nos costumes ibéricos do Ciclo do Natal, **tendo ou não preservado o fundo religioso** e independente da existência de um entrecho dramático, de peças teatralizadas, figuras de entremeio ou simulacros guerreiros” (negrito nosso). Desse modo, destacam-se os seguintes elementos: o caráter de espetáculo coreográfico-musical e a referência, direta ou não, à festa cristã do Natal (embora possa ter perdido a aura religiosa<sup>41</sup>). Ainda que haja inúmeras variações do reisado por todo o Brasil (o artigo de Passarelli revista uma vasta bibliografia para elaborar uma taxionomia cartográfica de suas variações), o folclorista acentua o caráter *espetacular* e a associação, direta ou não, com a mitologia cristã natalina. A presença dessas duas

<sup>41</sup> A dissertação de mestrado da historiadora Simone Pereira da Silva sobre o Reisado de Congo, no município de Barbalha (CE), chega à seguinte conclusão: “observe-se que o Reisado de Congo parece ter perdido o seu caráter religioso para se tornar um espetáculo” (p. 87).

características identifica uma festa como *reisado*. Visto assim, a festa organizada por seu Raimundo Milú e sua família na comunidade Cipó de Baixo seria uma forma de reisado particular.

Ao percorrer algumas das conclusões desses pesquisadores, pode-se constatar o quanto são múltiplas as formas de ritual/festa/brincadeira do reisado. Na dissertação de mestrado de Paloma Sá de Castro Cornélio (2012), há uma reflexão relevante sobre a multiplicidade de compreensões sobre o reisado. Entre elas, destaco a do pesquisador Oswald Barroso: “... um folguedo tradicional do ciclo natalino, que se estrutura na forma de um cortejo de brincantes, representando a peregrinação dos Reis Magos à Belém, e se desenvolve em autos, como uma rapsódia de cantos, danças e entremeses incluindo obrigatoriamente o episódio do Boi” (BARROSO apud CORNÉLIO, 2012, p. 31). Contudo, Paloma Cornélio identifica que, em reisados do Maranhão, o boi não ocupa posição central no folguedo, tampouco há sua morte ao final: “... é o careta velho que morre e ressuscita no meio da brincadeira” (p. 31). Seu inventário registra concepções de outros pesquisadores que apresentam visões diferenciadas acerca do reisado. Por fim, opta por uma conceituação mais genérica e que abre margem para apreender a diversidade social das brincadeiras de Reis: “uma brincadeira do período natalino, com música, canto, coreografia e poesia” (p. 32).

Entre as pesquisas consultadas, há também o trabalho da professora Eloísa Brantes, “A espetacularidade da performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina – Bahia)”. Seu objeto é ler no reisado a dimensão espetacular do corpo na interação entre brincantes/donos de casa/santos sob a batuta da Antropologia Teatral. Conforme Bitter (2010), esse artigo é bem representativo das mudanças de abordagem verificadas nos estudos sobre o reisado no Brasil, a partir da década de 70:

Muitos estudos sobre os Reisados e as Folias de Reis foram feitos no campo do folclore até a década de 1960. A partir dos anos 1970/80, esta manifestação religiosa foi analisada no contexto do catolicismo popular pelos cientistas sociais que focalizaram as relações de trocas sociais no meio rural brasileiro. Os Reisados, Folias de Reis e festas de Santo saíram do campo das *sobrevivências culturais* traçadas pelo folclore, para serem pesquisados em seus contextos sócio-culturais através de *estudos de casos* desenvolvidos no campo da sociologia e da antropologia. (BRANTES, 2007)

É neste escopo de um estudo de caso que se situa o trabalho ora apresentado. Avaliamos o reisado da comunidade Cipó de Baixo como experiência cultural em processo ou como prática cultural em movimento. Procuramos descrever “a” brincadeira do reisado a

partir de múltiplos *cipós*<sup>42</sup> de sua configuração cultural. Faz parte de nossa orientação metodológica considerar as construções da cultura não somente como coisas estabelecidas como tal, mas que, apesar de seu caráter de permanência social, há trançados constantes de tensão histórica que os levam a distensões, movimentos ou paroxismos nas suas existências. Esta problemática, como já apresentado, percorre toda a fiação dessa tese<sup>43</sup>.

Certamente que estudar dinamismo cultural não é tarefa simples, ainda mais quando se procura considerar práticas associadas a tradições e memórias. Navegamos entre uma certa tradição do reisado e reminiscências dos atores dessa brincadeira sobre vivências em suas comunidades, suas relações com os colegas de “vadiagem”<sup>44</sup>, as formas de brincar e as mudanças que a brincadeira vem vivendo. Ser brincante do reisado e manter-se na luta pela resistência da vadiagem é um processo tenso e repleto de contradições. As falas desses atores sociais são os meios que tomamos para recontar a trama de muitas fibras onde se mesclam fios de tradição e fios de tempos que se movimentam no espaço do Cipó de Baixo e comunidades circunvizinhas.

Sistematizar os relatos desses sujeitos de culturas, artes, políticas, histórias, economias, sociabilidades não foi tarefa simples à medida que compreendemos que em suas relações e experiências há muitas outras relações e experiências. Os brincantes do reisado fazem parte de uma trama complexa de vivências sociais: o seu mundo não é simples como aparenta ser ao primeiro olhar; participar da tradição do reisado do Cipó não é um exercício singelo de moradores do campo; resistir com a brincadeira não implica somente na vontade propositiva de um grupo de pessoas. Há mais *cipós* nessa trama social do que geralmente as outras pessoas querem ver: muito mais do que uma “expressão do folclore pedrossegundense”, ou “algo típico da região”, ou a “forma passada de divertir-se”, ou o “jeito pitoresco de ser de um povo”. Além dessas realidades aparentes, os brincantes do reisado experimentam o drama de suas existências como homens e mulheres do campo pedrossegundense. Em suas idas e vindas revivem os dramas sociais de suas existências.

O reisado do Cipó não é uma tradição alheia ao tempo que gira velozmente. Na roda do reisado, são encenados dramas pretéritos e recentes num *continuum* temporal denso e contraditório. Homens encenam e re-encenam um drama tragicômico de suas experiências

---

<sup>42</sup> No capítulo seguinte trabalhamos os *cipós* do reisado como múltiplas relações sociais nas quais se desenvolve. Os *cipós* procuram traduzir o contexto social e histórico da brincadeira de Reis do Cipó.

<sup>43</sup> De modo semelhante, Daniel Bitter, ao estudar a circulação dos objetos da folia de Reis, pontua essa orientação de uma leitura dinâmica acerca dos objetos e seus significados: “aponto (...) para uma permanente tensão que ronda o lugar dos objetos na vida social, situados precariamente entre a transitoriedade e a permanência, a memória e o esquecimento, a vida e a morte” (2010, p. 13).

<sup>44</sup> “Vadiagem” é a expressão empregada pelos brincantes para definir o que fazem como brincantes do reisado.

cotidianas. O reisado não existe em si: ele sobrevive por meio dos dramas de seus expectadores e das comunidades que o acolhem.

Neste capítulo, a meta é descrever a brincadeira do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo, do município de Pedro II. Verificamos as redes de sociabilidades, práticas, discursos e expectativas sociais que fazem parte dessa tradição cultural em movimento. Priorizamos nessa parte do trabalho a compreensão geral de elementos pertencentes a essa prática cultural com o propósito de constituir uma síntese *inacabada* a qual denominamos provisoriamente como *trama* do reisado do Cipó. Os depoimentos dos brincantes e nossas observações são as grandes fontes dessa narrativa. Como recurso de exposição, optamos por organizar essa síntese em tópicos que descrevem as partes da brincadeira e os modos de participação de todos no reisado. São estes os seus elementos: o contrato (acordo prévio entre o dono do reisado e os chefes de família que pretendem receber a folia de Reis em suas casas); o hino de santo Reis (prólogo da brincadeira na porta da casa do contratante, denominado por todos como “capitão”, onde os brincantes conquistam a autorização para entrar na casa); diálogo entre o capitão e os caretas (jogo dialógico com brincadeiras e lodaças); baile com as damas (os caretas dançam com as “damas” – homens vestidos de mulheres – no centro do círculo formado pelo público); apresentação da burrinha (reprodução de um animal de carga e arisco); brincadeira com o boi (momento principal da brincadeira onde o sistema de trocas é vivido de forma plena e performática).

### 3.1 O contrato do reisado

A brincadeira acontece mediante um acordo prévio de uma pessoa interessada e o dono do reisado – o *contrato*. Trata-se de um compromisso firmado por meio da palavra onde uma pessoa, geralmente do sexo masculino, *compromete-se* em receber a trupe de brincantes do reisado em sua casa. Este compromisso, como descreveremos no decorrer das próximas páginas, gera obrigações de ambas as partes que serão cumpridas mediante os julgamentos pessoais sobre o que é o dever de cada um. Certamente que esses juízos pessoais se pautam muito pelos juízos morais dominantes naquela comunidade.

Como explica o ex-brincante Chicó, os contratos aconteciam do seguinte modo:

(eles contratavam vocês em que época? Assim, antes já vinham com antecedência pra marcar o dia? Como é que era?) Vinha. Eles marcavam uns dias antes do reisado, nera? Quando a gente saía daqui, já sabia pra onde é que ia,

nera? Pra casa de fulano, de sicrano, de seu fulano. Já ia sabendo as casas tudim. (CHICÓ. 2009)

Esse procedimento sofreu algumas mudanças. Na atualidade, Raimundo Milú que procura os amigos, parentes e compadres para oferecer a brincadeira: já não é comum os chefes de família tomarem a iniciativa de “contratar” a brincadeira. Para tanto, Milú apoia-se na sua rede de amizades, na sua representatividade social, no seu caráter de “homem público” e numa espécie de apelo da continuidade da tradição do reisado para sensibilizar as famílias e firmar os contratos. Por essa razão, observei a realização de somente uma brincadeira por noite: “até quatro casa ainda chegou época de brincar. Hoje, arruma uma na marra, como se diz” (brincante Antônio João, 2010). Diferentemente dos velhos tempos, já não há tantos contratos: poucos são os que desejam a vadiação do reisado em seus terreiros.

Os contratos implicam, por parte dos brincantes, realizar a brincadeira de Reis no dia marcado na casa do capitão. Por parte deste último, cabe-lhe convidar a sua comunidade para vir receber os brincantes em sua casa. Também é obrigação do capitão alimentar a comitiva que acompanha os brincantes; alguns oferecem-lhe janta, outros, apenas um lanche. Ao término da brincadeira, é dever do dono da casa “pagar” a brincadeira. Este pagamento pode ser feito por meio de legumes (arroz, feijão, milho), farinha, animais (bode, porco, capão) ou também em dinheiro; a diversidade e quantidade dependerão das posses, da generosidade do capitão e da capacidade persuasiva dos caretas. O dono do reisado, por sua vez, vê-se obrigado a receber o capitão, sua família e convidados, no último dia de folia em sua casa – dia de santo Reis. Também no quintal da casa do dono do reisado, os capitães, suas famílias, brincantes e amantes da brincadeira reúnem-se todos para brincar, conversar, assistir e participar da matança do boi. Como obedecendo a uma “moral das dádivas” (MAUSS, 2003, p. 203), todos se colocam moralmente comprometidos com um sistema de prestações sociais a partir do acordo firmado pelo contrato entre dono do reisado e “capitão”.

Quando questionados sobre as possíveis razões por esse desinteresse, os brincantes apontam a existência de novos “movimentos” nas comunidades (festas e bingos em bares, clubes ou churrascarias) que competem com o tradicional sistema de prestações sociais; na atualidade, o divertimento vivido nos “movimentos” novos pode ser individual ou restrito ao núcleo familiar ou grupo de amigos. Também alegam que as novas gerações já não demonstram tanto interesse pela continuidade da brincadeira e pelos extensos e complexos laços sociais revividos pela folia de Reis. Outra razão elencada por eles são a televisão e as novas visões de mundo propagadas por esse meio de comunicação que contribuem para a construção de *novas* ideias e conceitos sobre o mundo e também sobre a *velha* brincadeira do

reisado. A oposição entre o “velho” e o “novo” perpassa intimamente o dinamismo da tradição do reisado do Cipó: interesse/desinteresse, resistência/alterações, memória/esquecimento, tradição/mudança, comunidade/juventude etc. Ao descrever a comunidade Cipó de Baixo, ressaltamos a oposição entre o novo e o antigo nos costumes e visões de mundo. Neste e no próximo capítulo, analisamos, repetidas vezes, os movimentos dessas oposições; elas são os combustíveis da dinâmica cultural do reisado.

Neste sentido, faz-se importante refletir que esse dinamismo diz respeito a todo um processo de transformação das sociedades modernas onde memória e tradições são postas em xeque. Em outras palavras, as mudanças do reisado do Cipó não são inerentes àquela comunidade. Práticas culturais tradicionais e as memórias de grupos, comunidades e sociedades transformam-se continuamente na modernidade. A pesquisadora Myrian Sepúlveda dos Santos pontua:

A perda da memória aparece (...) tanto na arte e literatura, quanto nas Ciências Sociais, como sendo uma das grandes ameaças do mundo moderno. Podemos dizer que a memória enquanto aprendizado se perde no mundo da informação. A partir da substituição do artesão pelo operário de fábrica, o trabalho se reduz a atos mecânicos e repetitivos sem que seja necessário para o desenvolvimento das atividades previstas o aprendizado acumulado durante a vida. O tempo se desvincula de experiências de vida, torna-se autônomo, regulado, impessoal e passa a exercer controle sobre os passos de cada um. O fim da tradição oral e o surgimento da escrita também apontam a perda de transmissão de conhecimento e valores entre gerações. A memória, que é transmitida por textos, objetos, pedras, edifícios e máquinas, embora dê a impressão de preservar o passado em sua totalidade, reproduz apenas parte do que foi vivenciado anteriormente. (2003, p. 19)

Em sociedades onde a informação toma um relevo singular acompanhada do acelerado desenvolvimento de tecnologias que automatiza muitas das tarefas anteriormente manuais, os processos de memória oral perdem condições de reprodução frente a um tempo “autônomo, regulado, impessoal”. Desse modo, o aprendizado e a consequente reprodução de antigas tradições (como o reisado do Cipó) sofrem com a expansão da modernidade. Multiplicação de informações diversificadas, aparecimento e consolidação de outros padrões de entretenimento e lazer, valores e costumes novos, expansão da educação formal, eletrificação, estradas e tantas outras políticas públicas, proliferação dos meios de comunicação, enfim, todo um mundo novo se expande e se consolida. A modernidade apresenta outros tantos caminhos possíveis para o universo das relações sociais cotidianas.

Deste modo, fazer um “contrato” com os brincantes do reisado é um modo de reafirmar os compromissos sociais que unem as pessoas de uma comunidade e uma maneira

de resistir às pressões modernas. A festa do reisado é oferecida pelo “capitão” a seus parentes, compadres e vizinhos. É uma oportunidade de reunir as pessoas com as quais mantém algum grau de solidariedade social. A brincadeira não é para o “capitão”: pelo contrário, ela está a serviço do universo de relações sociais vividas nas comunidades<sup>45</sup>. Nas palavras de Bitter, “... homens, mulheres, crianças, jovens e idosos se envolvem intensamente em amplas teias de reciprocidades sociais” (2010, p. 9). Assim, se ainda há brincadeira de Reis na comunidade Cipó e circunvizinhas deve-se ao fato de ainda haver “teias de reciprocidades sociais” entre os seus moradores: a festa é feita, pois ainda há laços sociais que aproximam os habitantes da mesma comunidade. Por essa razão, os contratos atualmente acontecem mais entre seu Raimundo Milú e parentes, amigos ou compadres: atores sociais que compreendem a importância da manutenção dessas teias de reciprocidade social (amizade, parentesco, favores sociais, memórias, vida comunitária, valores e crenças comuns etc.). Dificilmente aparece um convite alheio a esse círculo mais próximo de convivência<sup>46</sup>. Diferentemente, no pretérito, o grupo de contratantes do reisado extrapolava o círculo de relações do dono do reisado, pois aquele desejava festejar com suas comunidades – os círculos de reciprocidade eram independentes e organizavam-se sem depender da mediação do dono do reisado e de sua família. Na atualidade, a brincadeira vem se restringindo ao campo de relações de amizade, parentesco e compadrio de Milú e sua família.

O próprio desprendimento do tempo das experiências sociais cotidianas das comunidades rurais transforma a realidade em algo alheio ao exercício diário e às atividades apreendidas comunitariamente. Por essa razão, os homens e mulheres da zona rural de Pedro II se afastam paulatinamente de suas antigas festividades e brincadeiras comunitárias. Nessas relações entre as comunidades e a sociedade moderna observa-se o enfraquecimento<sup>47</sup> de tradições como o reisado, leilões e novenas. Coincidentemente, o período do reisado coincide com o tempo das férias de homens e mulheres que migraram para São Paulo e outros grandes

---

<sup>45</sup> Em relatos obtidos durante a pesquisa, verificamos que alguns poucos capitães tomam a brincadeira também como modo de demonstrar seu *status* e poder econômico e social nas comunidades: como sujeitos de *status* social privilegiado necessita constantemente reafirmar socialmente sua condição diferenciada. O reisado também serve para mediar as trocas sociais sustentadas em *status* sociais distintos. Como explica Marcel Mauss, ao estudar o sistema de trocas de tribos do noroeste norte-americano – o *potlatch* –, o sistema de trocas sociais entre as tribos apresenta dois elementos essenciais: “o da honra, do prestígio, do *mana* que a riqueza confere, e o da obrigação absoluta de retribuir as dádivas sob pena de perder esse *mana*, essa autoridade, esse talismã e essa fonte de riqueza que é a própria autoridade” (2003, p. 195). O sistema de *status* carece dessa dramatização social.

<sup>46</sup> Por outro lado, diferentemente dos velhos tempos, já há alguns anos vem aparecendo convites para apresentações do reisado em escolas e, mais recentemente, em clubes ou bares. No capítulo seguinte tratamos com mais pormenor sobre essa inovação do reisado do Cipó.

<sup>47</sup> A temática da crise do reisado do Cipó será recorrente neste e, principalmente, no próximo capítulo onde nos debruçamos mais sobre o processo de transformações da tradição.



centros urbanos. Nas suas bagagens trazem também novas expectativas, costumes novos, carteiras e bolsas “cheias”, maneiras diferentes de encarar a vida. Não é à toa que nesse *tempo* de férias multiplicam-se as festas em pequenos clubes fechados movidas a bandas de forró e cerveja. A juventude migrante da zona rural de Pedro II traz novas necessidades e anseios e compartilha com os demais jovens que ainda não emigraram. A velha brincadeira do reisado não parece ser uma de suas maiores expectativas para a juventude: como firmar *contratos* com uma brincadeira que não reflete mais de modo unânime os anseios de todos?

Por outro lado, a multiplicação das escolas na zona rural, bem como o crescimento do número de crianças matriculadas nas séries iniciais do ensino fundamental revela que formas outras de transmissão de conhecimentos e saberes novos passam a circular entre aquelas pessoas. A escola não sabe dialogar com esse cabedal de tradições e memórias dos moradores do campo. Pelo contrário, procura reproduzir saberes e sistemas taxionômicos modernos alheios aos conhecimentos locais e saberes tradicionais. Em outras palavras, a escola transforma o diversificado lastro cultural das comunidades rurais em experiências de *folclore*, contribui para apagar a memória desses atores sociais e minimiza os sentidos morais das redes de solidariedade social tradicional das quais fazem parte.

Assim, a redução de “contratos” do reisado dialoga com essas tantas outras transformações que Santos aponta como animadoras da “perda da memória” ou “amnésia coletiva” (2003, p. 19). Por que “contratar” uma brincadeira que reforça os tradicionais vínculos os quais muitos jovens rejeitam quando partem para os grandes centros urbanos? Por que desperdiçar “dinheiro” com uma festa aberta a todos da comunidade? Por que ouvir velhas “lodaças” se há uma profusão de novas tecnologias que apresentam piadas e histórias hilárias inéditas como programas de tv, dvds e cds de piadas, filmes de comédias etc.? Por que insistir *contratando* a antiga brincadeira se é possível fazer uma festa ou churrasco para os amigos e familiares mais íntimos? O velho “contrato” contradiz os novos tempos à medida que sustenta tradicionais laços de sociabilidade social.

A leitura que fazemos do reisado do Cipó procura situá-lo nesse mundo em movimento representado pelas transformações que as sociedades modernas vêm passando: o “contrato” ou compromisso entre o capitão e o dono do reisado passa a contradizer com as transformações protagonizadas pela juventude e novas gerações do campo.

### 3.2 O hino de santo Reis

O hino de santo Reis é o prólogo do auto. Com ele, os brincantes pedem permissão para entrar na casa do capitão. Porém, antes do canto do hino, verifica-se a aglomeração da platéia no terreiro da casa do capitão.

Muitas vezes, assim, quando eles começam a ouvir o carro zoando, eles já começam a soltar foguete, sabe? Teve até umas vezes que tava chovendo, sabe? A gente foi brincar no Enjeitado [nome de uma comunidade]. Quando chegamos lá, não tinha ninguém, sabe? Apagaram as luz das casa ali próximo... O pessoal se combinaram de apagar... todo mundo apagar as luz. Quando nós chegamo lá, quando o menino parou o carro lá bem no terreiro, aí, eu: eita, hoje vai ser bom porque vamo brincar só mais o dono da casa que não tem ninguém! Quando o carro parou, que o meu pai anunciou que os careta tinham chegado, o homem soltou um foguete lá. Mas, menino, saiu gente de tudo quanto era buraco. Acenderam as luz. Aí, eu assim: eita que... Nós tava pensando mesmo que num ia juntar ninguém nesse dia, sabe? Mas foi... Nossa! Foi lotado lá! Lotação. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009, colchete nosso)

Essa troça descrita por Conceição, filha de seu Raimundo, explica bem o tom do reisado do Cipó. Como descrito no tópico anterior, é uma grande brincadeira comunitária onde todos se colocam naquele momento a serviço da graça e da diversão. É um divertimento profano onde não somente os brincantes provocam graça, mas todos contribuem com aquele momento de êxtase coletivo. Não é somente a determinação de seu Raimundo Milú e de parte de sua família. Outros grupos compartilham daquele interesse pelo jocoso celebrado coletivamente<sup>48</sup>. É por meio de uma família que a brincadeira chega até os demais membros da comunidade. Assim como leilões, terços e alguns festejos são iniciativas de famílias em comunidades rurais de Pedro II<sup>49</sup>, o reisado do Cipó peregrina por terreiros variados pelo ânimo de uma família ou conjunto de parentes: uma peregrinação previamente acordada por meio dos contratos com data e horários previstos<sup>50</sup>. Alheias a recompensas financeiras, as

<sup>48</sup> Pela forte presença da jocosidade, da brincadeira e da aglomeração desordenada e atenta aos jogos cômicos do auto, não identificamos caráter religioso (DURKHEIM, 1989) na brincadeira de Reis do Cipó. Em outros trechos desse trabalho enumeramos outros argumentos para confirmar nossa proposição.

<sup>49</sup> Em algumas ocasiões tive a oportunidade de acompanhar uma novena ou um leilão. Eles são organizados por famílias em suas comunidades: a novena é o cumprimento de uma promessa já o leilão é feito com a intenção de arrecadar fundos para um festejo, reforma da igreja ou de uma escola, ou, para fins particulares (cirurgia, reforma da casa, viagem etc.). Quanto aos festejos, em comunidades menores, um grupo de famílias se associa para organizar a festa do padroeiro; em comunidades maiores, já existem grupos paroquiais que sensibilizam e organizam a comunidade para tal intento: muitas dessas comunidades possuem sua própria capela.

<sup>50</sup> No passado, os brincantes saíam a pé. Já há alguns anos vão numa camionete previamente fretada para levar os brincantes e simpatizantes para uma comunidade previamente definida: em tempos pretéritos, os caretas estavam numa casa e, por iniciativa de um grupo, era chamado para outra casa sem um contrato prévio. Nos dois anos que acompanhamos o reisado e também nos relatos dos brincantes não aconteceu mais esses convites imprevistos nos últimos anos de brincadeira.

famílias mobilizam as comunidades por apego e respeito à velha tradição. Como explica o brincante Antônio João:

É porque aquilo a gente tinha, como ainda hoje tem, a **tradição**. Porque hoje o reisado só ainda está funcionando porque o Raimundo quer manter por devoção<sup>51</sup>, como era no passado. Todos os anos, quando chega aquela época, tem aquela festa do dia primeiro até o dia seis de janeiro. Aí, termina o ano, se é fraquim, diz: *mas no próximo ano vai dar melhor*. Embora aquilo seja até mais fraco como tá sendo, mas tem aquela tradição de todos os anos. (2010 – negrito nosso)

Sobre o conceito tradição, o filósofo Gerd Bornheim esclarece o sentido da terminologia: “a palavra tradição vem do latim: *traditio*. O verbo é *tradire*, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Em segundo lugar, os dicionaristas referem a relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração a geração” (1997, p. 18). Raimundo Milú é o grande responsável pela continuidade da passagem dessa prática cultural ano após ano, mas todos são corresponsáveis pela manutenção da tradição. É essa rede de solidariedade social entre amigos, parentes e amantes da brincadeira que sustenta a brincadeira do reisado. Por meio dessa rede *entrega-se* às novas gerações o velho costume de reunir-se nas primeiras noites de janeiro para festejar e brincar onde valores, costumes e habilidades sociais tão caros àquelas pessoas são reafirmados: solidariedade, união, felicidade, festa, encontro, amizade, esperteza etc. São nessas noites que rodas de amigos são formadas, atualizadas redes de informação sobre parentes e amigos, animados os laços de amizade e parentesco, retomados relatos de memória das vidas daqueles atores sociais, crianças brincam entre si, jogos de sedução e afetivos são praticados pelos jovens, ora crianças atacam o boi e a burrinha, ora crianças correm amedrontadas pelos movimentos ameaçadores dos “passarinhos”, participantes da plateia pregam peça com seus colegas pedindo para que os “passarinhos” solicitem-lhes dinheiro. Enfim, além de uma gama extensa de práticas de sociabilidade que se estendem ao redor dos brincantes, as noites de Reis atualizam as suas referências sociais. Não é só o velho costume da brincadeira do reisado que se pratica naquelas primeiras noites do ano, mas toda uma vida social comunitária que se reaquece e se reforça por meio da união de crianças, velhos, jovens e adultos.

---

<sup>51</sup> Apesar de seu cunhado empregar a palavra *devoção*, seu Raimundo Milú quando inquirido sobre a razão de manter a tradição, sempre alegou que era por gostar da brincadeira, jamais por promessa. Na sua casa, por exemplo não nenhuma imagem de santo Reis.

Por essa razão, segundo Bornheim, a tradição se sustenta e permanece em sociedades: ela garante a reprodução de valores e práticas que emprestam liga à vida social. As tradições emprestam aos agrupamentos sociais a garantia da permanência. Por meio de rituais e práticas costumeiras e recorrentes que as sociedades resistem ao tempo e mantêm-se como unidade absoluta. Sem elas, a humanidade correria o risco da desagregação e da falta de unidade (1997, p. 21). Aquelas pessoas reunidas em terreiros de amigos e conhecidos estão ali para celebrar a continuidade da “totalidade do comportamento humano”. Em outras palavras, estão garantindo a reprodução da vida cultural que oferece sentidos e laços de coletividade humana. “Portanto, é a partir do próprio absoluto que se entende a estabilidade, o caráter de permanência que impõe a tradição; ela se quer princípio de determinação (...) A tradição, por conseguinte, seria habitada pela vontade de se querer permanente.” (1997, p. 22 e 23).

*Permanecer ou perecer, eis a questão.* Os grupos humanos necessitam de referenciais e práticas autossustentáveis capazes de emprestar unidade e caráter absoluto a sua passagem no tempo, sob o risco de se desagregarem, logo, deixarem de existir. As inúmeras práticas de tradição resguardam sentidos, valores, costumes e rituais que orientam e cimentam a vida de grupos e sociedades. No entanto, na relação com o tempo, a tradição também sofre alterações: “... aquele traço de querer-se permanente da tradição não exclui a sua própria evolução histórica – mesmo a permanência tem uma história” (1997, p. 23). Tudo se transforma inclusive as tradições. Como já destacou a historiadora Myrian Sepúlveda dos Santos (2003), a modernidade assiste à crise de nossos sistemas referenciais que ela denomina como “perda da memória” ou “amnésia coletiva”. Bornheim também pondera acerca desse processo de crise.

(...) não é apenas a nossa tradição ocidental que está em crise (...) são todas as formas passadas de tradição que ostentam os sinais de desgaste; o mundo se faz uma ‘aldeia global’, num processo que tudo indica irreversível. Somos levados a crer, por isso, que é o próprio conceito de tradição – e não apenas as suas formas concretas – que passa a manifestar transformações em seu sentido último. (1997, p. 25).

Na comunidade Cipó de Baixo e vizinhança, algumas de suas tradições vêm sofrendo tal desgaste. O reisado do Cipó, em particular, passa por desgastes e atualizações. O importante é tomar a brincadeira do reisado como uma forma de tradição em tensão com os movimentos globais. Nesse processo, há relações de mediação que procuram garantir a resistência da brincadeira.

O *boca a boca* é o meio de todos da comunidade tomarem conhecimento da folia no terreiro daquela família “contratante”. Nesse sentido, é oportuno pontuar a permanência da tradição da oralidade entre os habitantes das comunidades rurais. A rede de “convites” e “recados” ilustra bem a integração e os padrões de solidariedade reinantes. Por mais que a tecnologia do rádio já faça parte do sistema de comunicação das comunidades, há algumas décadas para repassar recados e convites, divulgar festas e outros eventos; no interior das comunidades, domina ainda o *boca a boca*. Assim como a roda formada no terreiro para apreciar o reisado, os convites circulam no interior da comunidade entre parentes, compadres, vizinhos e amigos. Quanto mais fortes os sentimentos e compromissos que os integram, maior o número de participantes na grande roda na noite de Reis.

Como não há bilheteria, tampouco alguém na “entrada” para controlar quem entra ou sai, a reunião de Reis revela bem o seu caráter comunitário e, ao mesmo tempo, animador dos vínculos que integram a comunidade. O que garante a permanência da pessoa no quintal da família contratante do reisado não é uma quantia de dinheiro responsável pela compra do ingresso (meio necessário para se fazer presente nas festas ou shows realizados em clubes fechados). Pelo contrário, o que faz uma pessoa entrar, participar do “movimento” e sentir-se bem são os liames que a aproximam dos demais presentes. É o *fazer parte* que propicia aquele encontro e o contentamento individual e coletivo. Como observador daquele mundo ao qual não pertencia, era bastante notório o reconhecimento mútuo de todos que ali se encontravam: todos (alguns mais, outros menos) se conheciam e mantinham relações familiares, de afeto e respeito entre si. Também era evidente um relativo distanciamento daqueles jovens que estavam ali passando férias com os familiares: a distância dos velhos conhecidos e parentes, além do corpo e mente repletos de novas experiências e expectativas sociais, pareciam manter-lhes um pouco alheios ao grande burburinho de relações e trocas. Quando incitados por mim (por algumas perguntas), demonstravam algum tipo de resistência em falar sobre a brincadeira; não era uma resistência ao ato da entrevista, mas uma recusa a falar sobre a brincadeira. Mas, paradoxalmente, faziam-se presentes e divertindo-se.

Esse caráter familiar e comunitário é tomado por Conceição Milú como uma das motivações que alimenta aquela noite de festa e a própria brincadeira do reisado.

Então, tudo que eles, assim, eles falam... então, eles [os caretas] têm que estar falando o nome da família e tal, sabe? Então, assim, eu acho assim que é as pessoas transmitir a alegria, aquela noite, pra aquela família, porque é... Porque o reisado é isso, sabe? É eles falarem coisas engraçadas, sabe? Então, eu acho que é isso: que é eles transmitirem a alegria naquela noite pra aquela família. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009, colchete nosso)

Referir-se à família que recebe os brincantes na comunidade é uma constante durante toda a brincadeira; seja na forma de agradecimento, seja para recordar as reiteradas brincadeiras naquele terreiro, seja para *pedir*. Por meio de improvisos e poesias decoradas, eles prestam homenagens à família que acolhe os brincantes e, ao mesmo tempo, aproveitam para pedir. Os pedidos dos caretas são sempre fonte de graça, pois são feitos em forma de troças que aproveitam os acontecimentos do momento, as palavras trocadas entre caretas e “capitão” e o conhecimento mútuo de muitos anos que os brincantes visitam aquele terreiro.

A “alegria” é um combustível fundamental da folia de Reis. Todos se reúnem para usufruírem daquele tempo especial de alegria e graça. Ao se juntarem para reafirmarem antigas redes de solidariedade social, fazem também daquele momento de festa comunitária oportunidade singular para a partilha de brincadeiras e divertimentos: riem das graças feitas pelos caretas, mangam das damas que dançam com os caretas no meio do terreiro, fazem troças com os amigos abordados pelos brincantes que pedem alguma prenda, tudo acompanhado por muitas gargalhadas e burburinho. A troça feita pela comunidade Enjeitado (descrita anteriormente por Conceição) não é uma prática usual, mas serve para revelar que o reisado não vem somente para a casa do capitão. Todos são convidados a se alegrarem com os caretas e demais brincantes. Não é porque uma única pessoa convidou que somente ele e sua família participarão do “movimento”<sup>52</sup>. Por um lado, não é possível considerar um movimento de responsabilidade da comunidade, como um festejo do padroeiro da mesma, pois ela não se responsabiliza por sua organização<sup>53</sup>, contudo, por outro lado, a sua participação é ampla e irrestrita. Se os brincantes vêm para uma casa da comunidade, todos aqueles que apreciam estão automaticamente “convidados”.

A própria ausência de muros ou portões com cadeados ou fechaduras mostra que as fronteiras espaciais entre as casas são bastante flexíveis – o que faz com que, espacialmente, todos se sintam bem próximos daquele ambiente comunitário. Quando há uma cerca, não é para separar as pessoas, mas sim resguardar a plantação do seu quintal, prender seus animais ou impedir a entrada de animais estranhos. Se nas cidades, muros, câmeras de vigilância e cercas elétricas delimitam a propriedade, resguardam os cidadãos que ali habitam de pessoas estranhas ou indesejáveis e preservam o espaço de intimidade e individualidade de seus moradores, na zona rural, cercas servem para controlar a movimentação dos animais, jamais

---

<sup>52</sup> Nas comunidades rurais de Pedro II a ideia de família vai bem mais longe que a visão moderna de unidade nuclear – a vivência da família extensa ainda é muito forte. Muitas comunidades nasceram de agrupamentos familiares e ainda preservam fortes características familiares: é comum ouvir deles que “tudo aqui é uma família só”.

<sup>53</sup> Cabe ao dono da casa convidar parentes e amigos e cuidar da alimentação que deve servir aos brincantes e ao grupo que os acompanha.

do ser humano. Além do que, um terreiro é um espaço amplamente utilizado para reunir as pessoas para papearem ou brincarem; não representa um espaço privado da família. Os terreiros, espaço onde acontece a brincadeira do reisado, são lugares de convivência familiar e coletiva. Logo, não podem ser margeados por obstáculos que afastam a presença dos familiares, amigos e vizinhos. Em algumas das casas onde aconteceu a brincadeira, observei que a cerca do quintal foi desfeita temporariamente para melhor atender as pessoas que vinham à casa do “capitão”.

Interessante observar que não é costumeiro entre essas pessoas diferenciar os espaços internos das casas do espaço do terreiro. Pelo contrário, parece haver continuidade entre o espaço da casa e o quintal ou terreiro. As festas das famílias, por exemplo, geralmente ocorrem nessa área aberta e comumente sombreada pela copa de grandes árvores. Eu mesmo participei de uma ceia de natal onde todos os participantes acomodaram-se no quintal e ali papearam, circularam, riram, rezaram e festejaram. Os sentidos de privativo e íntimo não circulam por aquelas reuniões; pelo contrário, parece que o sentido de festa é coletivo e público.

Nas noites de reisado, todos vão chegando e cumprimentando os conhecidos até formarem grupos de afinidade. As crianças ficam mais próximas dos pais, apesar de se deslocarem, muitas vezes, por conta de alguma brincadeira. Os jovens já possuem maior autonomia. Transitam livremente entre todos os espaços para depois se aglomerarem num grande grupo. Jovens do sexo feminino mantêm-se separadas do grande aglomerado de homens. Alguns destes últimos tomam a iniciativa de comprar alguma bebida (sempre aparece algum mercador informal<sup>54</sup> que procura ganhar algum trocado nas noites de brincadeira com a venda de bebidas, principalmente). Outros conversam e atualizam as redes de comunicação e afeto. Há outros que tão somente observam o “movimento” e aguardam. E a plateia vai crescendo: os velhos, adultos (principalmente casais ou mulheres) e crianças ficam próximos, as moças mais distantes e os rapazes acompanham de longe o burburinho. Em outros momentos, todos se misturam, principalmente, quando os “passarinhos” entram para brincar.

O “movimento” do reisado é um elemento importante da sociabilidade das comunidades rurais do Cipó de Baixo e circunvizinhas. Novenas, leilões e festejos religiosos são os “movimentos” mais comuns aos quais as pessoas vão com o interesse de se *encontrar*, segundo os depoimentos coletados. Esses encontros estão carregados de ricas e estimulantes mediações sociais. Mulheres, homens, idosos, crianças, jovens experimentam *palavras*,

---

<sup>54</sup> Este geralmente se posiciona fora dos limites do terreiro com sua pequena banca de bebidas. Geralmente é da própria comunidade e, como sabedor do movimento, organiza-se para naquela noite comercializar bebidas.

*afetos, brincadeiras, memórias, relações de poder, jogos de sedução*, entre tantas outras mediações. Importante frisar esses elementos de troca social para que se possa dimensionar a relevância daqueles momentos de ócio e integração social. Não compreende tão somente um tempo de lazer, mas uma temporalidade particular onde uma gama de vivências sociais relevantes é compartilhada por todos.

De modo semelhante a Mauss (2003), os “movimentos” do interior pedrosegundense são momentos de troca social. Neles, todo um sistema de valores, práticas, crenças e representações sociais é recriado por aqueles comunitários. Compromissos de amizade e compadrio são reaquecidos; memórias de suas vidas novamente compartilhadas, práticas de sedução são jogadas entre jovens; posições de *status* social e relações de poder reendossadas pelos participantes, ou, por vezes, postas em cheque; crianças se entregam a brincadeiras e conversações mirabolantes, além de uma infinidade de palavras e sentidos sociais propagada em todas as rodas. Em outras palavras, os “movimentos” são oportunidades singulares para reaquecer os sentidos de vivência cultural daqueles sujeitos sociais.

Seja um movimento com matizes de *sagrado*, como os festejos dos padroeiros ou uma novena, seja um movimento predominantemente *profano*, como os leilões e brincadeiras do reisado, todos servem para reunir, recordar e atualizar os valores, práticas e representações significativas para as comunidades. Naqueles atos coletivos são revividos os campos de significação cultural que alimentam a organicidade daquelas comunidades. Assim, a compreensão de um movimento como momento de encontro associa-se também ao fato de descobrir a circulação de *sentidos sociais significativos*. Naqueles breves tempos há oportunidades de enaltecer valores e experiências sociais bastante expressivas para aquelas pessoas. Não é tão somente um momento de ócio ou lazer, mas, durante os encontros, encenam-se coletivamente o que é bom e valioso para aquelas comunidades: amizade, família, divertimento social, memória, respeito, convivência comunitária etc. Em tópico posterior voltaremos a essa gama de valores e experiências sociais tão vitais para essas comunidades.

Conceição Milú bem descreve esse momento de cooperação mútua que gira em torno do reisado quando descreve como se comporta a comunidade Cipó de Baixo no último dia da brincadeira<sup>55</sup>:

A comunidade, ela ajuda muito, porque antigamente todas as pessoas que vinham, as que queriam esperar, elas jantavam aqui. Só que hoje, a maioria do pessoal, eles ficam nas casa dos amigos, sabe? Aí vão... Até mesmo porque eles já trazem a bolsinha pra ficar pra festa [refere-se à “festa dançante” da noite],

<sup>55</sup> São seis dias de brincadeira (de primeiro a seis de janeiro – dia de santo Reis).



aí... Então, como aqui o espaço é pequeno, da casa, aí já vão procurar as casa dos amigos. Então, pra lá mesmo ficam, pra lá eles mesmo jantam. Então, assim, eu acho que a comunidade, nesse sentido de... da alimentação assim no dia da festa ela ajuda bastante. (ou seja, hoje já não é o seu Raimundo que dá a janta pra todo mundo) *A comunidade, ela ajuda. Meu pai dá a janta assim pra aquele pessoal mais distante. O pessoal aqui próximo mesmo da Lagoa, Engazeira, já ficam tudo já nas casa dos parente aqui, dos amigo.* Às vezes, aí a gente vai, convida e tudo pra jantar: não, tou ficando ali na casa de fulano, de sicrano, beltrano. Aí já vão. Isso é a comunidade, sabe? A ajuda da comunidade. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009 – itálico e colchete nosso)

Por esse exemplo, constata-se o quanto os “movimentos” do interior sustentam-se em laços sociais de amizade, parentesco e compadrio: “o pessoal aqui próximo mesmo da Lagoa, Engazeira, já ficam tudo já nas casa dos parente aqui, dos amigo”. Como procuraremos demonstrar adiante, essa rede de solidariedades sociais é fundamental para a resistência do reisado e de outros movimentos como “leilões”, “festejos” e “novenas”. Além dos interesses pelo movimento em si, há também a fruição da companhia de parentes e amigos, troca de palavras e afetos, reforço dos sentimentos mútuos de afeto, além da atualização do conjunto de memórias, informações e fofocas.

Garantida a reunião de um grande número de pessoas, inicia-se o hino de Santos Reis. Este é proferido por todos os caretas, na porta da casa do contratante (da brincadeira) que durante a brincadeira recebe a denominação de “capitão”. Na porta da casa fechada é estendido um tecido sustentado pelos próprios caretas e inicia-se o canto com o acompanhamento dos músicos. Ao término do canto, o “capitão” abre a porta e os convida para entrar. O canto dos caretas é acompanhado por uma sanfona (acordeom), um pandeiro e um triângulo.

Aqui na porta, bem aqui. Ele fechava a porta. O cantador vem e canta na porta aqui aquela cantigona, aquele hino de santo Reis. Quando ele, o capitão, abre a porta, aí ele baixa aquele pano e os careta tomam de conta. (CHICÓ, 2009)  
É, tem o pano. Ele fecha a porta, aí a gente bota o pano que é pra, quando ele abrir a porta, os caretas não se apresentar de uma vez. Fica o pano ali, aí tira o pano e vai (movimento de abertura com o braço) pra poder se apresentar. (esse pano tem que ter uma cor?) Não. (qualquer pano?) Qualquer pano. (por que o senhor acha bonito o hino de Santos Reis) Aquilo é porque o povo... gostam. Mas gostam da gente cantar o hino. É (me cante aí uns versos do hino. Como é que começa o hino?) A gente, quando chega, fecha a porta, aí começa logo como... a gente chega: *Oh, de casa! Oh, de fora! Quem tá dentro saia fora. Oh, quem tá dentro saia fora. Saia e venha receber a gente, filho de Nossa Senhora...* Aí vai começando, a gente vai... (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

Como bem descreve o brincante, eles cantam o hino “porque o povo gostam”. No entanto, nos dois anos que acompanhamos a trupe de brincantes, não contemplamos essa

identificação com o hino: em nenhuma das noites foi cantado por inteiro pelos brincantes e jamais se ouviu o protesto de alguém pelo fato de o hino não ser proferido na sua totalidade. Também é importante ressaltar que, fora o próprio casal dono da casa, poucos são os que acompanham esse prólogo do reisado. Apesar de uma brincadeira devotada a santo Reis, não acompanhamos nenhum momento de oração (é comum, em alguns reisados, rezar antes o terço). Este fato só reforça nossa argumentação de que a dimensão do brincar e festejar é o grande esteio motivador do reisado do Cipó e que a religiosidade não é uma dimensão do mesmo.

Segue abaixo o hino de Santos Reis cantado pelos brincantes do reisado do Cipó de Baixo:

Ô de casa, ô de fora  
 Menino, vai ver quem é  
 Ô menino, vai ver quem é  
 É o Santo Reis do oriente  
 Que a sua esmola quer  
 Ô, que a sua esmola quer  
 Ô de casa, ô de fora  
 Quem tá dentro saia fora  
 Ô, quem tá dentro saia fora  
 Saia e venha receber a gente  
 Filho de Nossa Senhora  
 Ô, filho de Nossa Senhora  
 Esta casa está bem feita  
 Nela falta um trevessão  
 Ô, nela falta um trevessão  
 Viva o dono da casa  
 Com a sua obrigação!  
 Ô, com a sua obrigação  
 Se esta casa fosse minha  
 Eu mandava ladriar  
 Ô, eu mandava ladriar  
 Com pedrinhas de brilhante  
 Pros careta vadiar  
 Ô, pros careta vadiar  
 Senhora dona da casa,  
 Passe a mão nos seus cabelo  
 Ô, passe a mão nos seus cabelo  
 Lá do céu tá lhe caindo  
 Pingo de água de cheiro  
 Ô, pingo de água de cheiro  
 Senhora dona da casa,  
 Tenha dó de quem tá fora  
 Que já está de pé dormente  
 Ô, que já está de pé dormente  
 No serena há resfriado  
 Quem já está fora de hora  
 Ô, quem já está fora de hora  
 Senhora dona da casa,  
 Bote o pé no seu batente  
 Ô, bote o pé no seu batente  
 Tenha dó de quem tá fora

Quem já está de pé dormente  
 Ô, quem já está de pé dormente  
 Senhora dona da casa,  
 Passa a mão no seu cabelo  
 Ô, passe a mão no seu cabelo  
 Pois o dono dessa casa  
 É Jesus de Portugal  
 Ô, é Jesus de Portugal  
 Na terra ele é coroado  
 No céu é o general  
 Ô, no céu é o general  
 Vamo abre essa porta  
 Se tem de abrir  
 Que nós mora longe  
 Queremos seguir  
 A noite é comprida  
 Pra nós divertir  
 Eita, meu capitão  
 (*o capitão abre a porta*)  
 Boa noite, boa noite,  
 Boa noite, capitão!  
 Ô, boa noite, capitão!  
 Boa noite à boa esposa!  
 Com sua família são  
 Ô, com sua família são.

Como explicitado logo nos seus primeiros versos, o reisado é um sistema de trocas: “é o Santo Reis do oriente/ que a sua esmola quer”. Os brincantes trazem festa e alegria em troca da esmola de Santo Reis. Se em algum momento o reisado do Cipó se realizava também como festa de devoção a Santo Reis, não identificamos mais essa devoção *social*. Coletivamente verificamos uma festa de pessoas queridas que se reúnem para brincar e conversar: “a noite é comprida/ pra nós divertir”. Para tanto, os participantes devem dar alguma “esmola” para os brincantes que vieram festejar com aquele grupo. Por esse mesmo sistema de trocas, todos estão convidados a participar da festa de Santo Reis, no dia seis de janeiro, na casa de Raimundo Milú. As “esmolas” coletadas retornam a todos na grande festa do último dia – todos festejam conjuntamente. Como bem explica Marcel Mauss: “(...) as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (2003, p. 187). Novamente, o hino serve para explicar essa obrigação social da troca: “Viva o dono da casa/com sua obrigação!”. Como já vimos, com o contrato o “dono da casa” obriga-se a receber os caretas e todos que quiserem participar da brincadeira em sua casa. Da mesma maneira, os caretas estão “obrigados” a retribuir os presentes recebidos com uma festa no dia de Reis. Os “presentes” materializam os laços sociais que unem e integram aquelas pessoas, famílias e comunidades: todos estão moralmente comprometidos entre si. Esta é a própria “consciência” (MAUSS, 2003, p. 189) dessas comunidades: todos estão interligados seja pelo parentesco, pela amizade, por relações de trabalho, por valores morais

comuns, ou, por todas essas relações sociais reproduzidas há muitos anos. Essa consciência do pertencimento social que garante a sobrevivência do reisado<sup>56</sup>: “senhora dona de casa,/ tenha dó de quem tá fora/ que já está de pé dormente/ no serena há resfriado”.

Associado ao hino de Santo Reis, há um momento de conquista do “capitão” com a recitação de “lodaças”<sup>57</sup>.

Você chega é a romaria. Você começa com o hino de santo Reis, que é... o pessoal aqui chama ‘mandar na porta’. Mandar na porta quer dizer cantar na porta. Aí, eles começam o hino de santo Reis. Aí termina. Aí vem os caretas. Geralmente vem de um por um, né? Esse pessoal mais novo nem pede. Às vezes, pede tudo de uma vez pra acabar logo. Mas o pessoal mais velho não. Pede de um por um. Vem primeiro esse aí. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Como visto na descrição de Francisco, o Chiquinho, o jogo entre caretas e capitão funda-se num sistema de trocas: se, por um lado, o careta quer entrar para ganhar dinheiro, ele tem que agradar o capitão; por outro lado, se o capitão quer divertir-se e alegrar todos os seus convidados, deve recompensar bem os caretas. Como todo jogo, há sempre uma competição entre caretas e capitão. Dependendo do capitão, este pode ou não “maltratar” o careta. Este maltrato pode ser a exigência de muitas lodaças ou que o careta repita seus passos de dança mais de uma vez. Certamente que o capitão deverá saber dosar suas exigências e estar sempre ligado às peças que os caretas lhe lançam para manter o clima de graça. Alguns jovens capitães não têm familiaridade com esse jogo de desafios, inteligência e comicidade. Muitas vezes convidam pela amizade com seu Raimundo Milú, mas não demonstram vivacidade para conduzir o jogo de graça com os brincantes. Nos dois anos que acompanhei a brincadeira, somente na casa de Antônio Reinaldo a brincadeira se repetiu: este foi um antigo careta que já há muitos anos não brinca. Nas outras casas, bares ou clube nunca se repetiu a brincadeira. No capítulo seguinte, temos oportunidade de discorrer mais sobre as mudanças que vêm ocorrendo nas comunidades que alimentam esse desinteresse pela realização do auto burlesco.

Para o careta defender-se das exigências e manhas do capitão, cabe sua astúcia e malandragem. Esse jogo de palavras entre capitão e caretas é uma constante durante toda a brincadeira. Quanto mais desafiador e surpreendente – seja nas soluções dadas pelos caretas aos desafios e armadilhas propostos pelo capitão, seja nos poemas recitados pelos brincantes –

<sup>56</sup> Contudo, como verificamos do transcorrer deste trabalho, estas relações sociais de pertencimento passam a concorrer com outras relações pautadas na individualidade, no isolamento familiar, numa economia progressivamente mais cumulativa e competitiva. Relações de não-pertencimento comunitário relacionam-se com tradicionais relações de pertencimento social.

<sup>57</sup> Segundo o dicionário Houaiss, lodaça é: “manha, dito, cheio de artifícios para persuadir e convencer; lábia, ardil, astúcia” (2009, p. 1192).

mais engraçado e atraente o movimento aparece aos olhos do público. Vejamos a reprodução de um dos diálogos entre o capitão e os caretas logo depois que o primeiro abre a porta de sua casa<sup>58</sup>.

Careta: Boa noite, meu capitão! Capitão, que novidade é essa, rapaz?  
 Capitão: Rapaz, é coisa de outro mundo, não. É desse mundo mesmo.  
 Careta: É do outro mesmo?  
 Capitão: Não. É desse mundo mesmo.  
 Careta: Eu entendi que você disse que era de outro mundo.  
 Capitão: Me diga uma coisa: você arrumou esse cabelo aonde?  
 Careta: Esse cabelo aqui? (um cabelo de fio sintético semelhante ao que se encontra nas bonecas industrializadas – encontra-se bastante embaraçado)  
 Capitão, parece que é coisa de outro mundo.  
 Capitão: Ave Maria! (risos)  
 Careta: Capitão, e aí? O que vamo fazer?  
 Capitão: Se senta aí (sugestão para sentar no chão).  
 Careta: Sentar?  
 Capitão: É.  
 Careta: Bote uma cadeira pra mim, capitão.  
 Capitão: Não tem sobra não.  
 Careta: Não tem não?  
 Capitão: Depois do seu recado o que você queria?  
 Careta: Do meu recado?  
 Capitão: É pra ir dançar daqui a umas hora.  
 Careta: É pra dançar? Você vai dançar mais eu?  
 Capitão: Vou não.  
 Careta: Não? E como é que você dar valor à dança?  
 Capitão: É que eu... (ri).  
 Careta (*inicia uma lodaça*):  
     Boa noite, meu capitão  
     O careta já vem chegando  
     Vem com uma cara meia feia  
     Mas não é lhe assombrando  
     Isso mesmo é a novidade  
     Desse começo de ano  
 Capitão: É mesmo? É só isso mesmo?  
 Careta: Não, capitão. Demore aí.  
 Capitão: Não, né? Ainda tem mais ainda? (ri)  
 Careta: *Vá anotando que cada lodaça é um preço, viu?*  
     Boa noite, meu capitão  
     Careta vêi aqui chegou  
     Calçado de meia bota  
     De camisa e palitô  
     Eu sou neto do meu pai  
     Sou filho do meu avô  
     Por onde não querem que eu vá  
     É pelo aí mesmo que eu vô  
     Por apelido me chamam canário beija-fulô  
 Capitão: É mesmo?  
 Careta:  
     Capitão, pois a pinta com a cutia  
     O pinto nasceu com ela  
     Com a crista na cabeça

<sup>58</sup> A partir desse trecho insiro diálogos ocorridos na casa dos capitães Antônio Reinaldo e Chico Uchoa no ano de 2010: a ideia é ilustrar a explicação sobre a brincadeira com o maior número de situações experimentadas.

Duas esporas na canela  
 E a doença não é nada  
 E a recaída é que era  
 Quatro carneiro de chifre  
 Não bebe numa tigela  
 Que eu puxa, outro puxa  
 E puxa que se entramela  
 Se tem panela no fogo  
 Bote a bóia pra chamar ela  
 Capitão: Tão tudo com fundo pra riba.  
 Careta: Tá tudo de fundo pra riba?  
 Capitão: Tá.  
 Careta: Pois, capitão, então eu vou me afastar. (faz movimento de se afastar da porta)  
 Capitão (ri muito): Pode entrar. Pode entrar, meu amigo. Entre logo pra dentro.  
 Careta: Opa, entrar pra dentro. (itálicos nossos)

O bom capitão está sempre provocando os caretas: ora o convida para sentar, mas não possui outras cadeiras e oferece o próprio chão; ora o desafia a explicar como arrumou seu cabelo estranho; ora se nega a oferecer-lhe um prato de comida após a recitação de uma lodaça. Por sua vez, o bom careta procura sempre se sobressair ao capitão por meio de sua sagacidade: como percebe que a conversação com o capitão se alonga e ele não o convida para entrar, sentencia – *vá anotando que cada lodaça é um preço, viu?* –; ou, procura mostrar-se forte e desafiador (*Eu sou neto do meu pai/ Sou filho do meu avô/ Por onde não querem que eu vá/ É pelo aí mesmo que eu vô*); ou, como o capitão nega-lhe uma porção de comida, ameaça afastar-se – *Careta: Pois, capitão, então eu vou me afastar. (faz movimento de se afastar da porta)/ Capitão (ri muito): Pode entrar. Pode entrar, meu amigo. Entre logo pra dentro./ Careta: Opa, entrar pra dentro.* É entre essas disputas que se leva o jogo de espertezas entre capitão e caretas.

A apropriação e a ampla utilização da palavra pelos caretas revelam muito do tom da brincadeira. Há uma inversão das estratificações sociais consagradas: nas convenções sociais estabelecidas, o *donos* da casa é quem contrata e conduz a conversa conforme seus interesses e sua posição social de figura mais abastada. No reisado, aquele que vem *pedir* é que controla a fala e demonstra ser mais esperto e capaz que o sujeito que contrata. Uma inversão social está ali representada. Talvez advenha, dessa relação surpreendente, motivações para o riso: geralmente a inversão de papéis e situações sociais provoca risos e gargalhadas (o empregado que manipula o patrão, a esposa que manda no marido, um homem vestido de mulher, a pessoa simples que mostra ser mais sábia que o “doutor” etc.). Aqueles sujeitos simples, rotos e mascarados como palhaços que vieram pedir ao senhor da casa revelam-se mais inteligentes e ardilosos.

No jogo de trocas entre caretas e capitão, os caretas têm que demonstrar que são capazes de *tapear* o capitão. Como um jogo, todos sabem de antemão o que vai acontecer: o capitão será levado pela conversa dos caretas. Consciente ou inconscientemente, a graça da brincadeira consiste na arte de ludibriar o capitão (e, como veremos adiante, seus convidados também) para obter alguma vantagem (tostão ou mantimento). Todos vão sabendo que, mais cedo ou mais tarde, serão objeto de alguma investida dos brincantes. Interessante pontuar a reflexão de Paul Zumthor acerca da potencialidade ilocutória da voz: “(...) a intenção do locutor que se dirige a mim não é apenas a de me comunicar uma informação, mas de consegui-lo, ao provocar em mim o reconhecimento dessa intenção, ao submeter-se à força ilocutória de sua voz” (1997, p. 32)

Depois que todos os caretas recitam suas lodaças com a finalidade de obter a autorização para entrar na casa do capitão, eles são encaminhados para o terreiro<sup>59</sup>. Atualmente temos dois caretas no grupo de seu Milú: ele próprio e o cunhado Antônio João. Seu filho Francisco, quando é seu desejo ou por alguma limitação na saúde dos dois primeiros caretas, engrossa a trupe. Apesar de seu esforço, percebemos que o jovem careta ainda tem um percurso para desenvolver as habilidades de um bom “palhaço” (assim define seu Raimundo um careta): além dos truques corporais e das lodaças decoradas, há a arte do improviso, dos truques do risível e do tempo do chiste. Como tivemos oportunidade de observar, seu *palhaço* ainda é muito linear e previsível.

### 3.3 Diálogo entre o “capitão” e os “caretas”

O público já está em volta de um grande círculo onde é posicionada uma cadeira para o capitão e outra para sua esposa, como também para os músicos: aos caretas e “passarinhos” é reservado o centro do terreiro. A conversa continua entre caretas e capitão. Nesse segundo momento, ao lado das caretas, aparece a *dança dos caretas*. Esta, acompanhada pela música da sanfona, triângulo e pandeiro, exhibe passos de malabarismos, batidas ritmadas dos pés no chão e movimentos engraçados. A imaginação coreográfica do careta varia conforme o seu criador. Alguns são mais zombeteiros na sua elaboração, outros já procuram se diferenciar pela habilidade e desenhos surpreendentes de seus sapateados: abrir e fechar, deslocamentos para frente e trás, bater no chão no ritmo da sanfona como se fosse um sapateado, curvar as pernas pouco a pouco até aproximar-se da posição de cócoras, movimentos de força e

---

<sup>59</sup> É ainda Zumthor que explica: “a mensagem transmitida pela boca é compreendida na medida em que se desenvolve concreta e progressivamente” (1997, p. 42).

equilíbrio com as pernas agachadas, puxar a perna como um aleijado ou desajeitado etc. Em suma, nesse momento os caretas mostram suas “virtudes” e “defeitos” – é o momento de apresentarem-se.

(...) o pessoal, eles... que eles sabem que meu pai sapateia bem, sabem que eu sapateio bem. Aí, quando a gente tá sapateando lá, a gente vai duas, três vezes, aí, o pessoal já, eles já não pede mais porque sabe que de todo jeito que se pedir... Se for em pé, vai em pé; se for de coca, vai de coca; se for deitado, vai deitado. Eles já sabem que de todo jeito que pedir a gente vai, né? Se for de trevesa, vai de trevesa. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Em pé ou deitado, de cócoras ou em posição de flexão, de frente ou atravessado, os caretas de Raimundo e Francisco Milú diferenciam-se pelas habilidades físicas e malabaristas. É o singular e surpreendente que caracteriza suas performances nesse momento inicial de apresentação para o dono da casa e seus convidados. Já o careta Antônio João diferencia-se do cunhado e sobrinho. Sua coreografia reproduz movimentos de um aleijado:

É dos mais velhos que faziam aquela brincadeira: escondiam uma perna detrás da outra. Aí chegava:  
 – Tá bom?  
 – Não, tá não!  
 – Mas eu só posso fazer assim que eu só tenho uma perna. Como é que eu vou fazer mió se eu só tenho uma perna? (ri)  
 Aí, ele diz:  
 – Não, pois não dá certo não. Dá um jeito.  
 (quer dizer que aquela graça já vem de antigamente?)  
 É, de antigamente, porque cada um tem que usar um ritmo diferente pra fazer mais graça.  
 (Mas o senhor já inventou uma coisa que não era feita antigamente? No seu pragateado? Nas suas brincadeiras? O senhor já inventou alguma coisa que o senhor viu que deu certo. Não, agora eu continuar com isso?)  
 Não. (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

Se o filho de seu Raimundo é capaz de incorporar fundamentos da capoeira em sua coreografia inicial, Antônio João é categórico na negativa: “é dos mais velhos que faziam aquela brincadeira”. Aprendeu com eles esses truques e mantém-se fiel ao que faz “de antigamente”. No capítulo seguinte nos demoramos na leitura dessas mediações entre o antigo e o novo, aquilo que faz parte da memória da brincadeira e as inovações que se incorporam nos últimos anos. Neste capítulo, queremos ressaltar as feições permanentes da brincadeira: traços resistentes que encontram seu grande esteio na memória dos brincantes mais velhos. Certamente que se trata de um recurso de exposição: permanência e mudança fazem parte da



totalidade da brincadeira do Cipó. Se destacamos aspectos do reisado é por reconhecer a importância de esclarecer com pormenores cada um de seus caracteres.

Já destacamos muitas narrativas de memória sobre o reisado e, neste capítulo em particular, elas se multiplicarão, pois é um recurso amplamente utilizado pelos brincantes para nos contar o que é e o que foi a brincadeira. Raimundo Milú, Antônio João e seu Chicó desejam explicar o presente pela utilização, ora mais, ora menos, de memórias de suas vivências da brincadeira do reisado (mais antigas ou recentes). Memórias estas que não somente procuram mostrar como se brincava e continua vadiando, mas também como homens e mulheres viviam naqueles tempos de suas vidas passadas. Pelas falas, visualizamos partes daquele universo social do qual fazia parte a brincadeira e como as mudanças vêm acontecendo nas linhas de tempo seguidas pelo reisado.

Mas, como nossa intenção não é reconstruir uma possível história do reisado, tomamos os discursos de memória como referências interpretativas para a compreensão do presente da brincadeira com toda a diversidade que a caracteriza – os *cipós* a que nos referimos. A memória tem sido um instrumental para compreender os *cipós* mais representativos dessa prática cultural no que diz respeito a sua caracterização e ao seu dinamismo.

E, como veremos, a memória não se refere tão somente ao passado. As lembranças são discursos que fazem mediações entre presente e passado. À primeira vista, pode parecer que memórias reportam-se tão somente a recordações pretéritas. Percebemos na comunidade Cipó de Baixo que as recordações funcionam como uma espécie de lente que contribui com o processo de leitura da realidade bem como um mecanismo de resistência identitária. Pelas lembranças preservadas, resguardam-se certos elementos e também são animadas as atitudes de resistência presentes de cada brincante para permanecer na vadiação. Como destaca Marilena Chauí na apresentação da tese de livre-docência de Ecléa Bosi, “Memória e sociedade: lembrança de velhos”:

A função social do velho é lembrar e aconselhar – *memini, moneo* – unir o começo e o fim, ligando o que foi e o porvir. Mas a sociedade capitalista impede a lembrança, usa o braço servil do velho e recusa seus conselhos (...) a sociedade capitalista desarma o velho mobilizando mecanismos pelos quais oprime a velhice, destrói os apoios da memória e substitui a lembrança pela história oficial celebrativa. (CHAUI, 1994, p. 18)

Em suas narrativas, atitudes e pelejas, esses homens *de brincadeira* demonstram sua vontade de continuar *vadiando*. Numa sociedade disciplinar (FOUCAULT, 1990), contrariar o projeto regulador da modernidade é quase uma aventura quixotesca. Os brincantes do Cipó

acreditam que é possível manter esse modo particular de viver onde fantasia e realidade, esperteza e fatalidade, coragem e descrença, tradição e presente, memória e história se batem no grande terreiro de possibilidades de viver o presente.

Preservar a vadiação do reisado não é tarefa simples num tempo em que as pessoas demonstram interesses por outros modos de brincar e divertir-se. Teremos oportunidade de avaliar como a juventude vem recusando, em partes, a vadiação do reisado. Tanto não busca mais ser um dos brincadores como também não se interessa em levar a brincadeira para o seu terreiro. No decorrer do trabalho, descreveremos outros tantos meios de recusa do reisado. O importante é compreender que os brincantes não mantêm tão somente uma tradição ou uma prática folclórica brasileira. Mais do que a reprodução de uma tradição, há uma vivência conflituosa de projeções de vida. Os brincantes ainda reproduzem padrões de sociabilidade baseados na pessoalidade, coletividade, estética, diálogo passado-presente e numa rede de trocas sociais que estão sendo postos em xeque pelo modelo reprodutivo da modernidade. A modernidade anônima, individualista, meritocrática, racional-pragmática, progressista, cumulativa e competitiva procuram excluir a possibilidade de brincadeiras que a contradizem. A modernidade acaba sendo a grande algoz da tradição dos brincantes do reisado: parece não caber em seus espaços e tempos espaço e tempo para o reisado.

Os velhos brincantes e uma parcela da família de seu Milú procuram resistir a esse progressivo desinteresse. Lembra a pesquisadora Lucilia Delgado:

no tempo presente, no mundo marcado pela cultura virtual e pela velocidade muitas vezes descartável das informações, tendem a desaparecer os narradores espontâneos, aqueles que fazem das lembranças, convertidas em casos, lastros de pertencimento e sociabilidade. Nessa dinâmica de velocidade incontida, desenfreada, perdem-se as referências, diluem-se os substratos da vida, reduzem-se as possibilidades de construção do saber (2006, p. 43).

Os brincantes, animadores do reisado e ex-brincantes, colocam-se como arautos do reisado. Em suas narrativas, são resguardadas as histórias de suas peripécias e de sua maneira própria de divertir-se e viver comunitariamente. Uma das maneiras de alimentar a resistência cultural é dialogar permanentemente com suas memórias da brincadeira<sup>60</sup>. Por meio delas, esses protagonistas da brincadeira procuram manter vivas as motivações mais sinceras e fortes do reisado e dos comportamentos comunitários que o alimentam e que contribuem também com a continuidade dos laços das comunidades: as festas que se repetiam nas mesmas casas

---

<sup>60</sup> Esses momentos de reconstituição de suas memórias ocorrem em reuniões comuns entre os moradores da comunidade (uma festa, um bate-papo informal, uma conversa no terreiro etc.)

de parentes e amigos, as grandes reuniões de pessoas em torno do grupo de brincantes, a alimentação farta dada a todos para se alimentarem depois das brincadeiras, as troças feitas com os amigos, a esperteza de certos caretas, a generosidade de certos capitães que sabiam reconhecer o esforço dos brincantes com muitas prendas. Todas essas recordações são discursos de resistência de grupos que lutam pela preservação de certos valores e costumes sociais.

Esse diálogo entre presente e passado encontra forte expressão na prática de *narrativas*. Ao narrar as experiências e proezas do reisado de outrora não se busca tão somente destacá-lo e diferenciá-lo da brincadeira do presente: nessas narrativas encontra-se um contínuo temporal que aglutina o reisado. Certamente que, em algumas narrativas, observam-se com veemência as diferenças entre o pretérito e o presente. Mas, por outro lado, as *narrativas* de memória do reisado não são construídas predominantemente para marcar essa quebra de continuidade: elas são meios de propagação do reisado, independentemente de qualquer diferenciação temporal.

Na relação entre os tempos, na mediação entre memória e tempo presente, os fatos se confundem numa ampla teia de relações onde presente e passado se misturam numa totalidade indistinta. De um lado, não há as lembranças e, do outro, os fatos presentes. As memórias combinam as experiências de vida presentes com recordações de vivências pretéritas. Nesse sentido, para Raimundo Milú, torna-se difícil distinguir o que é e o que foi o reisado: em alguns trechos de suas entrevistas, observar-se-ão essa indistinção entre recordação e presente. Por isso, podemos afirmar que, para ele, essa divisão temporal não é relevante na sua compreensão de alguns sentidos do reisado. As mudanças presentes não chegam até sua consciência como fatos marcantes que mereçam registros, ou, os registros de sua memória lhe são mais relevantes, ou, a sua forma de ler o reisado singulariza-se pela simbiose indistinta entre reminiscências e realidade presente.

Para o pesquisador, alheio àquela vida dedicada à brincadeira, é clara a divisão temporal. Para o brincante, o processo temporal não lhe toca como realidade significativa. Em outras palavras, o reisado *continua sendo*. Se, para o pesquisador, há uma dualidade, para o brincante há uma unidade. “A memória coletiva é um painel de semelhanças”, conforme explica Halbwachs (2006, p. 109).

O importante é reconhecer o papel da memória coletiva no reforço das ligas sociais dos grupos, comunidades e sociedades. A resistência da brincadeira e sua preservação passam

por essas práticas de *narrativa*. Como bem recorda Le Goff<sup>61</sup> (1994), a memória está intimamente associada ao *saber*. Por meio da memória dos brincantes, ensina-se o reisado às novas gerações, pontuam-se seus elementos mais valiosos, destacam-se os caretas mais habilidosos, homenageia os capitães que bem sabiam receber os brincantes e sua comitiva, destaca acontecimentos ou noites inesquecíveis... Todos esses elementos fazem parte da trajetória histórica e social daqueles atores: memórias são suas passagens pelo tempo. As *narrativas*<sup>62</sup> dos brincantes colecionam aspectos relevantes de toda uma trajetória de folias, modos de viver e pensar as coisas a sua volta. Constitui-se, assim, num grande cabedal de saberes sobre suas vidas sociais.

Imersos nesses contos do passado encontram-se valores, costumes, sistemas morais, poesias, chistes, posturas esperadas, ritos etc. Eles reúnem todo um modo de fazer e pensar daquela brincadeira e dos atores que a faziam ser daqueles modos.

De outro modo, o exercício das *narrativas de memória*, semelhante às “sociedades sem escrita” (LE GOFF, 1994, p. 430), tem uma característica peculiar: são uma “reconstrução generativa” do tempo. Não são tão somente uma descrição mecânica e objetiva dos fatos. As *narrativas de memória* apresentam uma margem maior de liberdade e criatividade na reconstituição cronológica. Seja pela subjetividade de quem a narra, seja pelos momentos particulares da prática narrativa, seja pela conjuntura espaço-temporal.

A memória coletiva ou individual, ao reelaborar o real, adquire uma dimensão centrada em uma construção imaginária e nos efeitos que essa representação provoca social e individualmente. Nesse sentido, o tempo da memória se distingue da temporalidade histórica, haja visto que sua construção está associada ao vivido, com dimensão de uma elaboração da subjetividade coletiva e individual, associada a toda uma dimensão do inconsciente. (MONTENEGRO, 1994, p. 20)

Assim, a *experiência* ganha uma força muito grande nos discursos de memória. São as vivências, os fatos vividos, as emoções sentidas, os juízos de valor pessoal ao destacarem os fatos mais relevantes; toda essa gama de sentimentos, fatos e significados, balizados pela experiência do sujeito de memória, que orientam as narrativas temporais da memória

<sup>61</sup> Muito interessante esse trabalho de Le Goff que analisa as relações entre a memória e a história nos distintos tempos históricos do Ocidente: “1) a memória étnica nas sociedades sem escrita, ditas ‘selvagens’; 2) o desenvolvimento da memória, da oralidade à escrita, da Pré-história à Antiguidade; 3) a memória medieval, em equilíbrio entre o oral e o escrito; 4) os progressos da memória escrita, do século XVI aos nossos dias; 5) os desenvolvimentos atuais da memória” (1994, p. 427).

<sup>62</sup> Yara Khoury compreende que “... ao narrar, as pessoas interpretam a realidade vivida, construindo enredos sobre essa realidade, a partir de seu próprio ponto de vista. Nesse sentido, temos esses enredos como fatos significativos que se forjam na consciência de cada um, ao viver a experiência, que é sempre social e compartilhada...” (2005, p. 125).

individual. O tempo não é uma dimensão distante e alheia. Pelo contrário, por meio da rememoração das experiências, os atores de memória preservam relatos de um tempo significativo e vivo. Lucilia Delgado faz referência a “tempos vivos”:

no processar da recordação estão presentes diferentes dimensões de tempo, que constituem a dinâmica das trajetórias individuais e coletivas dos sujeitos da História. São os chamados *tempos vivos*, que comportam em si referenciais identitários. São tempos prechos de experiências, que podem ser registradas através de relatos orais” (2006, p. 46 – *itálico nosso*).

De modo semelhante, Yara Khoury destaca, no seu trabalho de historiadora, que é importante considerar, no movimento da história, que o trabalho com a narrativa oral deve ser visto “como uma prática social, ela tem sua própria historicidade; o narrador constrói sua identidade, fazendo uso dos elementos de sua cultura e historicidade e recorrendo a um passado significativo e ressignificado no presente...” (2005, p. 128). São esses relatos de “tempos vivos” que alimentam nossa interpretação: são experiências que *falam* acerca dos fatos significativos que movimentaram e continuam orientando as trilhas daqueles homens e mulheres. Como bem explica o careta Antônio João, “é, de antigamente, porque cada um tem que usar um ritmo diferente pra fazer mais graça”. É o antigo que permanece no presente, ou, o presente que dialoga permanentemente com o pretérito.

Inicialmente, perguntam ao capitão como ele prefere a apresentação dos caretas: se individualmente, em duplas ou em tripla (número maior de caretas observado durante as noites de reisado). Entre uma apresentação e outra pedem ao capitão sua opinião. Se o mesmo não estiver contente, eles incrementam seus passos. Já há um acordo tácito de que os caretas iniciam sempre pelos movimentos mais simples para só então apresentar aqueles que exigem maior esforço ou acuidade na sua execução ou aqueles movimentos mais grotescos e hilariantes. E, nos entremeios, conversam com o capitão sobre a dança apresentada.

O careta, na hora lá, que ele, sapateado, que ele fica sapateando e ele, ele, quando para, ele diz:

– Não, não tá bom não. De novo!

Aí o cabra vai de novo. Leva, leva, leva. Ele diz:

– Tá melhorando, mas ainda não tá tão bom. De novo!

Aí, a gente diz: aquele cabra judeia demais com a gente porque fica só insistindo (...) Quando o cabra já tá mermo que num, num sabe mais fazer... Porque brinca de um jeito, brinca doutro, brinca doutro, aí ele diz: não! Quando ele quer prolongar mais a brincadeira pra frente:

– Não, faz mais assim.

Aí, ele diz:

– Bom, poise eu não sei mais como fazer. Venha pra nós fazer nós dois.

E aí dá certo. Aí *a gente também vai levando ele na conversa pra ele num puxar tanta conversa com a gente* porque... (não maltratar tanto?) É, não maltratar tanto porque enquanto a gente tá falando, ele tá ouvindo, né? Aí, ele não tá fazendo, mandando que a gente faça tanto. (ANTÔNIO JOÃO, 2010 – itálico nosso)

Como já descrito em páginas anteriores, capitão e caretas disputam uma espécie de jogo. Uma disputa de lábia: astúcia e emprego de artifícios de persuasão variados são os instrumentais exigidos para vencer a disputa. Mais do que sapatear ou conhecer inúmeras lodaças, uma habilidade fundamental para um careta é saber conduzir a conversa tanto com o capitão como com as pessoas da plateia. O careta do reisado do Cipó é um sujeito de palavras. Sua esperteza se revela na maneira como conduz as conversas: “a gente também vai levando ele na conversa”. *Saber levar na conversa* é uma qualidade imprescindível para um bom careta. É por meio dela que o brincante demonstra sua *esperteza hilariante*. O esperto aqui não é o que engana perfidamente ou o que tripudia em cima da ignorância alheia ou de alguma outra fraqueza. Essas artimanhas jamais provocariam riso ou a empatia do público. A esperteza do careta, geralmente, parte daquilo que seu interlocutor toma como sua grande qualidade ou genialidade que acaba fazendo-o cego às suas contradições ou dando margem ao brincante para jogar as suas palavras contra ele próprio. Em outras situações, o brincador joga a artimanha articulada pelo capitão contra ele mesmo. Vejamos a narrativa de seu Chicó:

– Careta velho, me diz uma coisa: o que que tu quer? Tu quer uma carga [60 a 70kg] de arroz com palha pra tu pelar ou quer uma quarta [20kg] de arroz pilado, fora do trabalho?  
Eu digo:  
– Capitão, o negócio é isso mermo, mas nós somos muita gente, e tem deles que ganham sem trabalhar, eu quero mermo com casca que pelo menos eu boto eles pra trabalhar.  
E aí ele disse:  
– Ah, careta do diabo! (ri) (...)  
Dava mais arroz (ri).<sup>63</sup> (CHICÓ, 2009 – colchete nosso)

Se aquele capitão imaginou que o careta, por ser um brincador, era preguiçoso ou não afeito aos cálculos hodiernos, enganou-se. Talvez sua aparência desfigurada pela máscara ou seu jeito jocoso fizesse o capitão acreditar que ele não fosse atento ou afeito à matemática. Pelo contrário, a grande qualidade de um careta é sua sagacidade que lhe faz reverter as situações que são criadas pelos capitães ou público. Como bem caracteriza Francisco Milú, a opinião de seu pai sobre um bom careta: “um bom careta pro pai ele tem que ser... ter a junta mole, pisar miúdo, né? E ter uma conversa... e ser conversador. Não ter questão de timidez”

<sup>63</sup> Geralmente, uma carga de arroz com palha rende aproximadamente 40 quilos.

(2009). É sua desinibição e capacidade de “levar” os outros na conversa que faz um bom careta.

Para tanto, já possuí algumas artimanhas que sempre servem para colocar o capitão numa situação de desvantagem ou que ele faça o que o careta deseja. Seu Chicó recorda-se de um artil que sempre utilizava para fazer com que o capitão lhe pagasse a cachaça:

Careta tem um dizer que quando entra na casa, que pega a vadiar, ele diz pro capitão: capitão, quem é que manda na sua casa aqui? É eu, é nós ou é você? Num tem quem diga que num é ele, que o dono da casa é quem diz que manda, né? Quer a cachaça, que é pra trazer... Anda o vendedor de cachaça anda com o cofo de cachaça acolá pra vender (...) Pois traz a cachaça aí que é pra ele pagar a cachaça pros careta beber tudim ali (ri). Ele paga. (CHICÓ, 2009)

O artifício de usar o “poder” a seu favor: “o dono da casa é quem diz que manda” – assim, como aquele que *manda*, o capitão tem a obrigação de receber bem todos em *sua* casa. A despesa de uma festa é sempre do dono da casa. Na memória de seu Chicó, mantêm-se vivas as lembranças de quem já foi um grande careta. O exercício da *rememoração pessoal* põe em interações fatos e experiências passadas com circunstâncias e vivências presentes. Quem rememora parte de uma determinada condição presente: não é um exercício objetivo de captura de impressões pretéritas. A reconstrução do passado é um exercício aberto de interpretação, pois combina a condição presente da pessoa com lembranças que buscam recriar o passado. Na entrevista com seu Chicó, ele narra inúmeros fatos de seu passado para explicar o que é a esperteza de um bom careta: sua memória, muitas vezes, serve ao exercício de explicar as habilidades de um bom careta, ontem e hoje.

(...) a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito. Ela se forma e opera a partir da reação, dos efeitos, do impacto sobre o grupo ou o indivíduo, formando todo um imaginário que se constitui em uma referência permanente de futuro. (MONTENEGRO, 1994, pp. 19 e 20)

O indivíduo que rememora não tem em vista tão somente o pretérito: presente e futuro são suas referências recorrentes. Seu Chicó, ao rememorar, deseja chamar atenção dos apreciadores e brincadores da atualidade das formas como se deve continuar brincando. Não se trata tão somente de velhas recordações, mas de um saber ancorado nas experiências pretéritas. É esse saber que reclama do futuro uma consideração maior aos bons artifícios e chistes que pautaram as brincadeiras de Santo Reis.

Um outro elemento importante a considerar é que esse exercício de atualizar as lembranças é um rico “antídoto do esquecimento” (DELGADO, 2006, p. 42). Ao rememorar suas passagens como brincantes, como homens associados por laços e compromissos sociais, como produtores rurais, como poetas da alegria e esperteza, como sujeitos de história e identidade, aqueles brincantes renovam toda uma gama de significados e experiências sociais repletas de significados para eles. Por meio da memória, resistem ao esquecimento de quem foram e quem são.

Já tivemos oportunidade de considerar a relevância dessa tradição para a constituição de discursos e práticas de identidade. A rememoração pessoal é um forte recurso de atualização da passagem temporal daqueles atores sociais. A memória, para eles, é a consciência sempre presente de sua trajetória temporal. Eles são capazes de se perceberem como homens do tempo. Um tempo próprio e autoral. As narrativas são meios de registro dessa construção: narrativas que se distribuem em variadas formas (*recordações, causos e orgulhos*).

Construir e repetir narrativas sobre as criações sociais num tempo é a sua *história*. Sem cair no mérito das discussões acerca das distinções entre história e memória (HALBWACHS, 2006; SANTOS, 2003; DELGADO, 2006<sup>64</sup>), defendemos que aqueles atores desenvolvem uma consciência temporal própria sobre suas aventuras como brincantes e sujeitos de uma tradição da comunidade Cipó de Baixo. Suas memórias são suas maneiras para narrarem suas vivências num tempo onde eles são os grandes protagonistas.

A consciência dessa construção temporal é fundamental para a sobrevivência social daqueles sujeitos brincantes, de suas práticas, valores e artes: “as narrativas, tais quais os lugares da memória, são instrumentos importantes de preservação e transmissão de heranças identitárias e tradições” (DELGADO, 2006, p. 43). Sem o exercício dessa oralidade, suas trajetórias já não existiriam mais na consciência desses homens que lutam por preservar aquelas coisas que o fizeram ser o que são.

É a prática reiterada dessa oralidade que alimenta aquela *esperteza hilariante* do careta registrada pela narrativa de seu Chicó. E como observado, além do duelo de homens espertos e da graça que provoca no público, ela também tem um sentido bastante transgressor da ordem social instituída. Nas relações entre grupos dominantes e dominados, o controle do discurso fica a cargo daquele que domina. Quem governa ou quem contrata, na sociedade

---

<sup>64</sup> Esta última pesquisadora propõe a seguinte visão sobre a relação entre *história* e *memória*: “... podemos afirmar que, de fato, não há oposição, mas sim, alteridade entre memória e História, e a construção da identidade e a representação do passado as aproximam” (DELGADO, 2006, p. 42).



capitalista, é quem domina o discurso ou se beneficia dos discursos sociais para legitimarem o poder exercido sobre quem é governado ou contratado. Na teoria da ideologia, “por ser o instrumento encarregado de ocultar as divisões sociais, a ideologia deve transformar as ideias particulares da classe dominante em ideias universais, válidas igualmente para toda a sociedade” (CHAUÍ, 2004, p. 93.). Se, geralmente aquele que fala é quem domina, no reisado do Cipó, homens humildes e pobres – os caretas – ascendem sobre famílias ou pessoas mais abastadas, pois detêm o controle do discurso durante o momento da folia. Como uma “festa da desordem” (DAMATTA, 1994, p. 82), há uma desestruturação momentânea da ordem social instituída.

Essa inversão momentânea da ordem instituída é característica do reisado do Cipó. São os caretas que exercem o domínio sobre o discurso durante toda a brincadeira. E todos estão lá para presenciar a sagacidade daqueles homens, revelada no uso das falas. Quanto mais esperto ou perspicaz no jogo com os discursos mais admirado é aquele careta.

Tem que ser uma coisa rápido, sabe? Que é já pra tentar, uma coisa rápido pra tentar, pra você num entender o que eu tô dizendo e você já ficar... Muitas vez você pede de novo. Por que que você pede de novo? É porque você quer aprender e, como o careta fala ligeiro demais... A intenção do careta é falar ligeiro que é pra você num entender e você pedir pra ele falar várias veze. Porque ele gosta de falar... (o careta ganha mais?) Não. (é só pra falar mais?) É só pra falar mais. (mas, aí, é como se fosse uma competição entre os caretas pra ver qual careta fala mais?) Não, careta não compete contra careta. *Ele tenta competir com o capitão. Ele tenta tapear o capitão.* Ele não vai competir com o careta porque ele sabe que vai demorar muito tempo. Por exemplo, meu pai e o compadre Antônio João. Se os dois for ficar de cara aqui e vão debater os dois, aí você pode botar horas. Porque, além deles falar as que eles sabe, na hora eles vão criando com o pessoal que está ali por perto ali eles vão criando. Aí num tem como fazer uma competição entre careta com careta. Aí, eles faze com o capitão: – Capitão, se eu disser uma lodaça, você diz outra? – Digo. Aí, o capitão diz uma, ele diz outra. – Se eu disser uma você diz? – Digo mais não. – Pois então eu já parei, capitão. Vou botar outro pra vim aqui porque, senão, desse jeito não dá certo. Só eu? Aí, ele já bota outro. (FRANCISCO MILÚ, 2009 – itálico nosso)

Os caretas, na *competição* com o capitão, procuram “tapear”. Seja falando rápido para ele não entender, seja mostrando que sabe mais lodaças, seja porque é mais ágil no jogo com as palavras. Não é que almeje desmoralizar o dono da casa, mas, na brincadeira do reisado, “tapear” é permitido: “o bicho é esperto. Ora, depois de botar a careta, pronto, num tem cerimônia não. E eu vou lhe dizer: se ele entrar, se o capitão der valor a eles, aí, ele se acabam com eles” (CHICÓ, 2009). Como bem explica o velho Chicó, depois que o brincante põe a

careta, transforma-se num “bicho sem cerimônia”. Passa a viver numa outra lógica onde os maneirismos com palavras são sua tônica. Sua esperteza não é uma ofensa ao capitão, mas aquilo que todos aguardam, pois quem aprecia o reisado sabe que assim procede a brincadeira.

A graça, durante a brincadeira, possui várias motivações. Uma delas advém das artimanhas verbais do careta: “o bicho é marmoteiro... (ri) o careta. Logo, ele só vai mermo pra fazer marmota, né?” (CHICÓ, 2009). O repertório de marmotas é amplo e diversificado: gesticulações hilárias, movimentos desengonçados e imprevisíveis, ardis surpreendentes e inteligentes, arremata o careta Antônio João (2010): “é uma boa palhaçada de um careta é aquele que faz graça, faz espetáculo com o corpo, diz umas boas lodaça, umas palavras bonita. Aí é que a gente chama de palhaçada”. *Marmota, palhaçada, tapear*, essas são algumas expressões que esclarecem o que denominamos como *esperteza hilariante*. Esperteza esta esperada por todos, pois é da natureza do careta ser *marmoteiro*.

Na hora d’eu mudar, botar a careta, aí, eu mudo o sistema. Aí, eu num vou mais com essas conversinha besteira com você não. Aí, eu vou atrás do meu interesse (ri). (e qual seu interesse como careta?) D’eu *ganhar*, d’eu ganhar. Num vou trabalhar perdido, né? (quer dizer, que careta só quer saber de ganhar?) Só quer saber de ganhar. Ele vadeia também, ele vadeia, que *o destino dele é de vadiar, mas o interesse dele também é de ganhar*. A gente vadear de graça não adianta muito (ri), num tem muita coisa não, né? (CHICÓ, 2009 – itálicos nossos)

Toda sua astúcia está voltada para “ganhar”, pois um bom careta não vai “trabalhar perdido”. Um careta, ao ser “marmoteiro”, “palhaço” está realizando seu “trabalho”. E para não perder seu trabalho, tem que “ganhar”: *o destino dele é de vadiar, mas o interesse dele também é de ganhar*. “É porque ficou do começo da brincadeira. A festa da brincadeira do reisado é pra gente pedir dinheiro” (ANTÔNIO JOÃO, 2010). Nessa festa, combinam-se marmotas e recompensas, vadiagem e retribuição, desde o “começo da brincadeira”. Na memória de seu Antônio João, transparece a lógica transgressora do reisado frente ao projeto da modernidade: brinca-se para ganhar dinheiro que se transforma em combustível para mais vadiagem. Não se trata de uma prestação de serviço voltada para uma remuneração que sustentará a sobrevivência do brincante e de sua família<sup>65</sup>: o serviço não tem uma função cumulativa. Pelo contrário, transforma-se em mais um combustível da brincadeira. E isso desde seu começo em um tempo indefinido. “A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades

<sup>65</sup> Mesmo com a cobrança de uma “entrada” no último dia da brincadeira no terreiro da casa de seu Raimundo Milú, observa-se que a mesma, em geral, não cobre os custos da vadiagem.

fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia.” (LE GOFF, 1994, p. 476).

Os brincantes trilham outras veredas de sociabilidade, distintas daquelas projetadas pela modernidade. Na trama dos *cipós* dos brincadores do reisado, procura-se tecer outros propósitos e experiências sociais. Como descreve seu Raimundo Milú, é um “trabalho pesado”, mas tão somente voltado ao deleite de quem participa da vadiação. Deleite, ócio, camaradagem, inversão de papéis, fantasia, marmota, embriaguez, festa, movimento comunitário são a tônica dessas pessoas nesses dias que iniciam o ano. Mas o ano somente se inicia assim, pois há caminhos sociais já bastante consolidados: laços de parentesco e amizade, apreço coletivo pelos movimentos, solidariedade comunitária, uma memória que registra o *começo* das coisas. É nesse cipoal de vivências sociais que se reafirmam velhos sentidos de identidade social. Identidade compreendida aqui como sistemas de referência social que emprestam sentido à vida de pessoas e comunidades.

A historiadora Lucília de Almeida Neves Delgado defende que “(...) as identidades individuais e coletivas têm forte suporte na memória”. (2006, p. 9). A memória, individual ou coletiva, reúne referenciais históricos, sociais e culturais que emprestam significados e organicidade a um grupo, comunidade ou sociedade. São pelas narrativas dos brincantes e dos admiradores da brincadeira que se mantêm vivos esses campos de referências. Por essa razão, é tão fundamental aos sistemas de identidade cultural. É ainda Lucília Delgado que explica:

a memória é base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do auto-reconhecimento como pessoa e/ou como membro de uma comunidade pública, como uma nação, ou privada, como uma família. (2006, p. 38).

As falas de memória destacam simbologias, narrativas, experiências, valores, costumes, representações que servem para consolidar uma identidade social. Como bem esclarece Michael Pollak,

(...) a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (2011, p. 4-5).

Neste sentido, nas noites de brincadeira e encontros sociais subsequentes, uma profusão de fatos de significado individual são contados e recontados: “naquela noite...”, “na

casa de seu Antônio Reinaldo...”, “lembra que...”, “não esqueço...”, “lembra de fulana...” etc. Os movimentos pontuam *momentos* sociais relevantes para a estruturação da vida daquelas pessoas, pois ali elas se encontram e se reencontram, informam-se e divertem-se, conversam e interagem. Na quebra do *continuum* cotidiano, os movimentos marcam suas trajetórias pelo reforço dos valores e crenças, bem como reanimam suas vivências com experiências novas e animadoras da vida comunitária.

Os brincantes do reisado do Cipó, com todos os seus hábitos, brincadeiras, laços sociais, tradições, expectativas, poesias, movimentos, traquejos burlescos, histórias, contam para todos quem são e o que valorizam como sujeitos do mundo. O reisado do Cipó, como todos os demais, não se encerram em suas comunidades. Caminha por outras tantas comunidades, por outras tantas formas de ver e representar o mundo. Nesses movimentos de encontros e desencontros, os brincantes *apresentam* o que os fazem iguais e diferentes: no ir e vir eles têm oportunidades de se reconhecerem mais como brincantes de uma certa tradição do reisado – o reisado do Cipó. O processo de autorreconhecimento desses brincantes é permanente, conflituoso e passível de transformações como todo processo de identificação social. No capítulo seguinte, examinamos melhor a matéria da identidade social e os brincantes do reisado do Cipó. Por outro lado, as pessoas que recebem o reisado em suas casas e comunidades trazem para aquele movimento suas redes sociais de parentesco, amizade e compadrio, expectativas, modos de ser e crer e se *encontram* com todos. Veremos também adiante que a plateia do reisado participa ativamente na encenação daquele auto de graça e solidariedade social.

Importante, no momento, é procurar esclarecer algumas relações fundamentais entre memória e identidade. Nesse sentido, a historiadora Lucília Delgado destaca uma segunda associação entre memória e identidade:

Identities referem-se a atributos culturais, simbologias, experiências, hábitos, crenças, valores. Remete a um elenco de variáveis em permanente construção (...) O trabalho da memória é especialmente frutífero para o reconhecimento desses laços identificadores, já que contribui para a internalização de significados e experiências. (2006, p. 47).

Pelas falas e narrativas, os sujeitos internalizam significados e experiências valiosas para suas histórias como homens e mulheres moradores de comunidades rurais. No mesmo sentido, Michael Pollak afirma que “(...) *a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade*, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator

extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (2011, p. 5). Naqueles momentos de reunião coletiva, não se contam somente as histórias dos caretas e seus “passarinhos”, outras histórias são recontadas e vividas nas interações entre as pessoas reunidas. Um *movimento* é uma situação social que oportuniza a rememoração dessas histórias e das maneiras de ser e crer daquelas pessoas. Todos estão ali vivendo momentos de intensa vida social onde suas trajetórias, modos de viver e relações são reaquecidos. Naquelas situações sociais, homens e mulheres atualizam suas vidas e sentidos sociais mais profundos. Numa noite de Reis, o capitão explicou-nos que há muitos anos morava em São Paulo e que sua filha jamais conhecera uma brincadeira de reisado. Por essa razão, convidou os brincantes para sua casa para mostrar como ele e seus irmãos divertiam-se. Naquela noite, mais do que conhecer o reisado, aquela jovem conheceu parentes e amigos de seu pai e de sua família, interagiu com parentes que se mantiveram na comunidade de origem de seu pai, observou atitudes e falas de um mundo desconhecido para ela.

Compreendeu também que um careta não vadia à toa: todo o esforço do careta é interessado. Ele deseja ganhar. Mas, na brincadeira, *ganhar* tem um sentido bem próprio: tampouco é uma *remuneração* ou um meio para acumular riqueza. Geralmente o que se ganha é gasto no ato de *vadiar*: ou com a bebida que toma durante a brincadeira ou em outra oportunidade de lazer. O dinheiro não se dissocia do caráter festivo do movimento<sup>66</sup>.

Diferentemente de uma remuneração, temos a figura de um “agrado”. As pessoas agradecem o careta pelo esforço despendido. Tanto o capitão como o público, quando o compensam com algo, estão agradecendo o empenho daquele homem por lhes fazer rir. Não há nada acertado previamente. A “ajuda” ou “agrado” oferecido ao brincador depende do julgamento de cada pessoa sobre o empenho dele em vadiar. Ou pelas lodaças ou pelo sapateado, um careta é recompensado pela plateia conforme o julgamento particular de cada espectador. Diferentemente das casas de espetáculos nas cidades que você remunera o artista conforme o pagamento de ingressos ou do *couvert*. Semelhante aos artistas de rua, a recompensa doada ao brincante varia conforme o juízo pessoal de cada admirador.

Você num vê que o careta... o careta bota muita força, né? O povo reparam aquilo e diz: “vou dar um *agrado* a fulano de tal que ele bota muita força, ele vadeia bem”. (como é que é botar força pro careta?) Assim, que ele bota força

<sup>66</sup> Tratamos no capítulo seguinte sobre algumas mudanças no reisado no que diz respeito ao sentido do *dinheiro*. Entre elas, o fato de muitos brincantes condicionarem a sua participação na vadeagem mediante o acordo de um pagamento sob responsabilidade do dono do reisado.

porque trabalha muito pulando, né? E num tem descanso. E o careta bom, vou dizer, que sofre. Ele tudo enquanto aparece botam pra riba dele, né? “Eu quero aquele que aquele sabe fazer as coisa” (ri). (CHICÓ, 2009 – *itálico nosso*)

*Agradar* é reconhecer o esforço e habilidades do careta que “sabe fazer as coisa”. De mesma origem latina – *gratus* –, agradar e agradecer se equivalem nessa relação entre brincantes e espectadores. Agradar é recompensar pela boa vadiação: aquele que agrada recompensa pelo esforço do outro de “fazer as coisa” bem. Diferentemente do ingresso ou do *couvert*, o agrado não está previamente fixado: é fruto de um julgamento exclusivamente pessoal acerca da “marmota” feita pelo brincante. Cada um retribui a sua maneira. Às vezes, com outra “marmota”: “botam até pedra. A gente botava o lenço, o caboco num tinha um dinheiro, botava uma coisinha qualquer que não valia nada no lenço. Um bombom, uma coisa assim que botavam” (CHICÓ, 2009).

Assim, a marmota de um careta pode também ser recompensada com outra brincadeira. Adiante consideraremos mais profundamente essa mútua relação entre brincantes e plateia. Por enquanto, é importante ressaltar que o público não assiste às brincadeiras passivamente. Também reage e interage com os brincantes. Ora retribuindo o seu trabalho com uma pedra ou um bombom, ora com alguma judiação<sup>67</sup>. “Tem dono de casa que judeia com careta, né? Quer que o careta faça tudo e, acabar, vai dar cinco centavos, uma (ri) rolinha de fumo, outro num dá nada. E você vai vadiar numa casa dessa com gosto? Num vai não.” (CHICÓ, 2009).

O sistema de recompensas não segue sempre a mesma linha. Por vezes, há surpresas e descontentamentos. Se há a expectativa por ser recompensado em toda casa, nem sempre a retribuição ofertada satisfaz os brincadores. Como nada é fixado previamente (exceto o contrato que, no entanto, não prevê qual retribuição a ser dada pelo capitão), as formas de reconhecimento são variadas. Neste sentido, é importante salientar que a rede de solidariedade social nas comunidades rurais de Pedro II possui seus pontos de estrangulamento. Como veremos adiante, esses nós de estrangulação têm se multiplicado nos últimos anos a ponto de criar problemas para a continuidade da brincadeira. As poucas famílias que convidam o reisado retribuem de modo insatisfatório a ponto de inviabilizar a brincadeira do ponto de vista econômico: os “agradados” já não cobrem os gastos gerados pelo movimento. Por essa razão, como veremos no capítulo seguinte, a moderação com as recompensas tem levado a rearranjos na brincadeira. No passado, os capitães avarentos eram fontes de inspiração para

---

<sup>67</sup> Ao descrever as partes seguintes do auto, caracterizamos detalhadamente a participação do público.

novas graças dos caretas. Atualmente, a sua avareza é motivo de preocupação e prejuízo para a família de seu Milú:

Olhe, tem casa que o careta chora pra entrar que sabe que tem resultado. E tem que delas que o careta... Eu tive casa que eu adoecia sem estar doente. Só que eu ia pra lá, era obrigado eu vadiar, e aí eu entrava, dizia que tava com o pé doente pra num vadiar, que eu num ganhava nada! (ri). (CHICÓ, 2009)

A condução do desenvolvimento da brincadeira fica a cargo do “pai dos caretas” (neste caso, seu Raimundo Milú): “eu era o pai dos careta, né? Eles faziam... Que aquilo, os careta são quatro, mas tem o que... é quem manda os outro fazer as coisa” (CHICÓ, 2009). Ele avalia a dinâmica do espetáculo e define quando deve prosseguir ou não. Assume o papel, ao mesmo tempo, de ator e diretor do movimento. Cabe a ele julgar se está agradando ou não, se os brincantes possuem condição de continuar ou vai ser muito desgastante. Como os dois caretas já são homens idosos e, nos dois anos que acompanhei, seu Raimundo contraiu uma gripe no período das festas, competia-lhe avaliar quando está no momento do auto prosseguir.

É importante observar que o consumo da cachaça não impede que os brincantes mantenham a autoconsciência durante toda a brincadeira. Principalmente o “pai dos caretas”. Essa consciência também é necessária para avaliar quando um outro careta bebeu demais ou alguém da plateia, por qualquer motivo, ultrapassou o limite do permitido nas provocações com os brincantes. No ano de 2009, o careta Cosme não participou da brincadeira; já no ano de 2010, sim. Mas, como durante o movimento, este se embriagou durante duas noites, seu Raimundo Milú não o convidou mais. Como bem explica seu Chicó (2009):

Eu sabia qual era que podia brincar tudim, nera? Se você fizesse ou outro careta fizesse uma coisa mal feita que nós num gostasse, o outro ano nós dizia: não, não deixa mais ele entrar não... Às vezes, ele dizia uma imoralidade, uma pessoa. Às vezes, dava uma lapada num menino e aquilo acontecia demais, né? Os pai num gostavam. Às vezes, arrumava uma confusão, nera? Aí, no outro ano, nós dizia: “não, aquele num quero mais não! Deixa pra lá!”. Todo mundo quer ver: eu quero ver, você quer ver, um meninozim desse tamanho quer ver, né?

A graça e a palhaçada seguem uma moral. Há limites que devem ser respeitados, pois a brincadeira é voltada para famílias. Então, cabe ao dono da brincadeira considerar tudo o que lhe diz respeito. Não passa nas comunidades somente para “ganhar” ou “vadiar”. Há que respeitar valores básicos daquelas pessoas e comunidades. Importante evidenciar que quando os brincantes chegam numa casa, enquanto as pessoas vão chegando, o dono do reisado circula sem máscara entre as pessoas: dialoga com o amigo que o convidou para sua casa, bate

papo com conhecidos e amigos, puxa brincadeiras com outros. Como veremos adiante, seu Raimundo Milú é um homem “público” e tem orgulho de sê-lo. Agrada-lhe essa convivência, esse burburinho de festa e aglomeração.

Os careta só vadiava aqui, vadiava, sapateava, tudo. Aí, perguntava se o capitão queria ver outros passarim que andava com a campanha. Queria. Que era a burra, né? Depois da burra ainda tinha outro passarim que eles dizia: ainda tem outro passarim, o capitão quer ver? Ele disse: quero. Aí traziam o boi, né? Quando acabara era as dama. As dama eram uma mulher, mas nesse tempo era bem preparado. Aquelas ‘moça’ você num dizia que num era uma moça mermo, bem preparada, bem organizado, tudo. E aí tinha uma velhona que era a mãe das moça. Hoje num tem mais isso. (CHICÓ, 2009).

Como todo espetáculo, o reisado se constitui de partes ou momentos. Menos que contar uma história, o reisado do Cipó é permeado por atos independentes que vêm tão somente para alegrar o capitão e seus convidados. Se os caretas, como mestres da brincadeira, articulam as partes do auto, as mesmas não se articulam como uma unidade narrativa. Assim como a concepção clássica de uma peça teatral, não há o desenrolar de uma história sequenciada com ações e acontecimentos temporalmente encadeados. Se, por um lado, os caretas trazem seus passarinhos para brincarem, por outro lado, estes não se integram com os caretas dentro de uma estrutura narrativa permeada por ações articuladas, tensões entre personagens, clímax, tampouco um desfecho de narrativa. Mais do que um espetáculo, o reisado do Cipó é um ato performático: “a *performance* é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida. Locutor, destinatário e circunstâncias (...) se encontram concretamente confrontado, indiscutíveis” (ZUMTHOR, 1997, p. 33).

A brincadeira do Cipó consiste numa grande *performance* onde um sistema de trocas é vivido por todos: os caretas trazem alegria por meio de suas lodaças, “passarinhos” e peripécias; o capitão acolhe os brincantes, parentes, amigos, compadres e vizinhos com cortesia e as devidas “ajudas” a santo Reis; a plateia diverte-se e retribui com moedas as graças dos brincantes. Como os reis magos da narrativa cristã que levaram presentes ao filho de Deus, todos os que vão ao movimento do reisado se reúnem para fazer parte de uma grande festa de trocas de amabilidades. Mesmo quando se retribui com uma bala ou um valor irrisório, essas trocas fazem parte do jogo cômico do reisado.



### 3.4 Baile com as *damas*

Após o sapateado dos caretas, é indagado ao capitão se o mesmo desejaria pagar-lhes a “cota” para dançarem com as mulheres. Estas são as *damas*: homens vestidos de mulher. Tanto o figurino como a maquiagem e a peruca são grotescos. Quanto mais engraçada e surpreendente for a caracterização da “dama”, maiores as reações da platéia com risos e piadas. Nesse interregno, alguns caretas aproveitam para tomar cachaça. Durante todo o auto, a cachaça é um recurso comum para animar os brincantes e estimular sua criatividade repleta de galhofas.

É porque é pesada aquela brincadeira. Você imagina, quando tá o clima assim mesmo de calor, a gente vestido numa vestuária daquela e se movimentando o tanto que a gente soa, é pesado. E, uma hora pra outra, toma uma que é pra ir levando o corpo... A cachaça ela aumenta a energia. (você está desanimado...) Isso. Bebe uma e fica mais animado. (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

Como uma espécie de tempero que complementa a graça da brincadeira, a cachaça é continuamente consumida pelos brincantes. Antes, durante e depois do movimento é ingerida pela maioria dos brincantes – alguns mais do que os outros. O que não pode é ultrapassar um determinado limite que impede o exercício do cômico. Como já descrito, quando ultrapassado esse limite, o dono do reisado exclui aquele careta da brincadeira. A bebida é oferecida geralmente pelo capitão, mas, se o mesmo não se prontificar em dar-lhes, os brincantes sempre carregam consigo uma garrafa de cachaça. Os músicos também participam da *rodada* da bebida. Algumas crianças riem da forma abrupta de engolir aquela bebida reconhecida por todos como forte. Outros instigam os brincantes a beberem com gritos de estímulos. Como uma brincadeira de homens, a cachaça é mais um estimulante para aqueles pândegos.

A entrada da “dama” no terreiro é acompanhada por grande algazarra pela plateia. Ela vem com um dos caretas que lhe segura a mão. Em tempos passados, a brincadeira se fazia com quatro caretas que dividiam três *damas*. Atualmente, os jovens já não se identificam com essa figura feminina o que obriga os brincantes a realizar a brincadeira com uma ou duas “*damas*”.

Os meninos mesmo que vão ser as *damas* é difícil assim. Eles só querem brincar mais no dia da festa. Nas outras noites eles, assim, até mesmo por uma questão de preconceito: ah, eu não vou me vestir de mulher porque meus amigo vão ficar me zoando, num sei o quê. Mas ali é uma brincadeira. Aí, assim, no dia da fes... nos outros dias que... nas casas que tem pouca gente, eles não querem brincar.

Por quê? Porque eles acham que não vão lucrar muito, não vão ganhar muito dinheiro. Aí eles só querem brincar aqui no dia da festa porque tá lotado, aí eles acham que vão encher o bolso. Sai botando o lenço em todo mundo, em todo mundo. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009)

Apesar do rosto encoberto e de ser “uma brincadeira”, os jovens não demonstram mais interesse em participar. Para eles, o risco de ser “zoadado” só compensa se receberem muito dinheiro – “eles só querem brincar aqui no dia da festa porque tá lotado”. Já vimos anteriormente que o interesse do brincante é “ganhar”, mas eles também gostam de vadiar. Como bem explica Francisco Milú (2009), “esse pessoal mais velho, o Chicó, como eu lhe expliquei, o Chicó, o compadre Antônio João, o tio Cosmim, o pai, esse pessoal, eles brincam porque eles gostam”. Diferentemente, os jovens brincam mais se têm certeza da recompensa financeira. Quando tratarmos do processo de transformações do reisado, avaliaremos mais profundamente essa oposição. A polaridade “antigo”/“novo” reisado perpassa todo o trabalho. É nessa tensão que se observa o *reisado em movimento*. Essa recusa de jovens em representar uma “dama” mostra também a historicidade dos comportamentos de gênero dentro daquelas comunidades rurais. O *movimento do reisado* reflete em muitas maneiras as transformações sociais que estão vivendo as populações rurais de Pedro II. A construção do masculino assume novas formas que dificultam essa brincadeira de máscaras.

É, parece que tem vergonha de se vestir de vestido de mulher. Aí, no outro dia, o povo fica mangando: ei, mulherzona! Ei, mulher! Aí, ele... Muita gente tem aquele vergonha de brincar, aí (e antigamente, tinha essa história?) Não. Antigamente não. O pessoal gostava mesmo da brincadeira e não tinha. Faltava era espaço pra tanta gente que queria brincar. (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

Nas noites que acompanhei, apresentaram-se somente com uma dama durante o ano de 2010. No ano seguinte, três rapazes fizeram as vezes de damas (jovens entre quinze e dezessete anos). No meio da multidão, em algumas comunidades, observava anônimos da plateia discutindo com colegas sobre a identidade do jovem que se escondia sob a proteção dos panos. Parece que tudo se torna motivo de gozação: na atualidade, reconhecer o jovem que representa a dama pode ser motivo para futuras caçadas.

Há damas que se configuram de modo mais grotesco, outras de maneira mais feminina, como também há o tipo mais sensual. Depende da criatividade e do espírito jocoso do brincante. O grotesco pode ser uma dama “aleijada”; o feminino pode resultar numa figura bastante distante da figura masculina que a compôs; a sensualidade pode ser representada em grandes seios ou numa bunda avantajada. Elas podem chegar no círculo e provocar alguém da

plateia ou ir direto para o colo do capitão, ou desenvolver algum ato performático no círculo, ou tudo isso. O importante é que sua chegada não passe despercebida: quanto mais chama a atenção do público, mais fortes são as risadas e o contentamento consigo próprio do brincante.

A “dama” é apresentada ao capitão que dirige indagações ao careta sobre, por exemplo, onde teriam encontrado figura tão *estranha*, por que os seios volumosos, qual a razão daquele cabelo estranho etc. A plateia acompanha esse diálogo com risadas. Os recursos empregados para a *performance* das damas passam por uma espécie de levantamento cômico. Se o capitão é habituado a receber a brincadeira em seu terreiro, essa sondagem zombeteira é feita pormenorizadamente. Como mestre de cerimônia daquele espetáculo burlesco, quanto mais *joga* com os elementos cômicos que lhe são apresentados, mais engraçada torna-se a apresentação.

O brincante que faz a “dama” mantém-se calado durante toda a sua *performance*. Os caretas também aproveitam a ocasião para oferecer ao capitão aquela “mulher” para que eles dancem. A platéia ri em coro. Do mesmo modo, os caretas procuram maximizar as oportunidades de riso oferecidas pela *performance* das “damas”: nesse momento, tanto capitão como caretas jogam sem competir entre eles a serviço do riso.

A “mulher” começa a dançar e os caretas vão se chegando. Ao dançar com as damas, os caretas procuram mostrar desenvoltura como se realmente dançasse com uma mulher bastante formosa. Colam o rosto lado a lado, ou abraça apertado, ou desce a mão até as nádegas postiças... Ora dança somente o casal, ora dois caretas evoluem com ela no terreiro. E a platéia ri conforme a coreografia grotesca se desenvolve. Vez por outra, os caretas convidam o capitão para dançar com a “mulher”: fato esse acompanhado por mais risadas da platéia.

É porque ela faz o papel assim de *mulher que não tem cerimônia* (ri). Ela chega e já abraçando logo o capitão... Às vezes, quando o cabra tá assim meio tomado mermo, com umas a mais na cabeça, aí ele fica querendo entrar também. Aí, chega e dança também com as damas. (ANTÔNIO JOÃO, 2010 – itálico nosso)

Uma *mulher que não tem cerimônia* é o oposto do desejável socialmente para o comportamento feminino. Por essa razão, sua participação na brincadeira é capaz de despertar tantas risadas. Assim como riem do sujeito “desastrado”, ou “ignorante”, ou “ingênuo”, ou “ganancioso”, ou “presunçoso”, riem da mulher “atirada”, “mandona”, “desavergonhada” ou “imprudente”. Nesses jogos de risos, os grupos manifestam seus juízos morais de maneiras transfiguradas. O riso funciona como um mecanismo de discriminação e sanção daquelas

condutas sociais indesejáveis. O riso, em outras palavras, aparece como uma reprovação ao comportamento inconveniente ou transgressor.

Com a entrada das damas, aumenta a participação do público. Se antes somente observava os movimentos dos caretas ou alguns espectadores mais próximos ouviam as suas lodaças, com a presença das damas, a plateia intensifica sua participação: o aspecto visual mais acentuado desse momento da brincadeira parece contribuir com a comunicação entre brincantes e público. Com a *performance* protagonizada pelas damas, os espectadores exteriorizam toda sorte de respostas: gritam, tecem comentários jocosos sobre aquelas figuras burlescas, e, alguns chegam a dançar com elas. Contudo, adverte seu Chicó (2009):

mas tinha uma coisa que aquelas dama era respeitada era só do outro senhor... se outro fosse com coisa com ela, os careta metiam o chiqueirador que... era de responsabilidade... Tinham cuidado com elas ali, num era pra ninguém andar dizendo piadas pra elas, nera?

Apesar de serem damas sem *cerimônia*, a brincadeira deve manter-se em clima de respeito mútuo. Qualquer provocação ou participação do público, acima do socialmente permitido, é reprovada prontamente pelos caretas. Se no passado os caretas empregavam um chiqueirador<sup>68</sup>, hoje dialogam ou chegam mesmo a interromper a brincadeira para explicar que certas atitudes não são toleráveis. Mesmo naquele momento de divertimento, é preciso uma certa ordem que pontua o seu andamento. Presenciei dois excessos do público nos dois anos que acompanhei o reisado: ambos, diferentemente da ressalva do velho Chicó, em momento de apresentação do boi. Seu Raimundo Milú interrompeu a brincadeira e procurou mostrar que certas atitudes não são desejáveis entre pessoas amigas que se reúnem para divertir-se.

A participação das damas faz com que o espetáculo se estenda ao público, pois os comentários entre grupos de amigos da plateia também se tornam objeto de outras risadas. Como personagens coadjuvantes, homens e mulheres da multidão contribuem com suas observações na dinâmica do auto. O dinamismo do mesmo se divide entre a centralidade da brincadeira dentro do círculo e os pequenos grupos espalhados pelo coletivo que o rodeia com suas palavras e expressões zombeteiras. Quando estivermos avaliando o caráter comunitário da brincadeira, retornaremos a esse fato para ilustrar que a brincadeira também é feita por

---

<sup>68</sup> Conforme dicionário Houaiss, chiqueirador é um chicote de couro cru, torcido, provido de cabo de madeira, us. para tanger bois ou animais de carga.

aqueles que se espremiam ao redor do círculo: brincar não é propriedade exclusiva do brincante do reisado.

Nesse jogo performático, uma dama se destaca na memória dos brincantes. Esta é a “Velha”:

E tinha a “Velha” também. A “Velha” era graça total. Você jurava que era... era diferente das outras dama. Porque as outras dama botam uma máscara. É o pessoal mais novo pra não ser reconhecido. E ele não. E ele achava tão bom a brincadeira, ele fazia era maquiagem mermo. Ele tirava a chapa pra botar outra que ele trazia de Teresina. Trazia a peruca. Ele morava em Teresina ele... Ela fazia era maquiagem mermo. Fazia maquiagem, pintava as unha... Ela faleceu já. Faleceu o ano passado [ano de 2008]. (FRANCISCO MILÚ, 2009, colchete nosso)

Diferentemente de todas as demais “damas”, esta não se escondia atrás de uma máscara. Seu gosto pela brincadeira era tamanho que se utilizava de uma maquiagem e de uma prótese dentária para aproximar-se de uma figura feminina. Infelizmente não encontramos nenhum registro fotográfico dessa figura tão querida e presente na memória dos amantes da brincadeira. É na memória dos amantes da brincadeira que vamos encontrar registros dessa figura tão emblemática e querida. Vejamos o relato de seu Chicó sobre as peripécias desse personagem:

Bem, tinha um velho aqui em Pedro II. O velho era um velho que tinha condição e dava valor o reisado, e a família todinha. Está sentado aqui, a família tem que arruinar ele aqui todinho. Aí apareceu uma velha, uma velha de Teresina. Era dama. Mas essa velha foi o sucesso maior que deu no mundo nesse reisado, foi essa velha que ela sabia nadar e sabia se preparar também, né? Velhinha baixa. E este homem soube lá e disse que só vinha um reisado se trouxesse essa velha pra ele ver, ia falar. Aí trouxeram. A velha veio pra nadar no reisado e ele veio também com a família toda. Chegaram lá, sentaram debaixo do pé de manga do Raimundo Milú, fizeram o quadro. Aí sentaram ali. Aí lá vem... foram dizer a ele que a velha tinha chegado. A velha veio preparada, chegou, entrou, falou com ele ali, pegou na mão dele, tudo. Puxaram uma cadeira, mandaram ela sentar ali de frente ele. Aí, ele disse:

– Você que é uma velha que nadava aqui mais os careta.

Ele disse:

– Sou, mas num sou velha não. Eu me chamo ‘velha’ mas sou nova.

E disse:

– E você quem é? – Ora, era conhecido demais dele – E você quem é?

Disse:

– Eu sou Raimundo Malaquia. Você já ouviu falar?

Disse:

– Já.

– Você é viúvo, num é?

Aí, ele disse:

– Sou.

– Pois, sabe, que vai dar certo pra nós casar que eu também sou viúva. (ri)

Rapaz, num prestou não. Aí... cada...

– E eu quero uma ajuda logo pra eu comprar meu preparo.  
O velho meteu a mão no bolso, tirou dez real, deu a ela e os filho tudo, tava tudo arrudiado, cada um era dez, era cinco, era dez, era cinco (ri).

Esta “dama” também dialogava com o “capitão”. Como explica seu Chicó, “elas conversavam, conversavam – era pouco”. Mas, essa dama em especial conquistou uma grande empatia com as pessoas e notoriedade. Semelhante aos caretas, conquistou o direito à utilização ilimitada da palavra – “mas num sou velha não. Eu me chamo ‘velha’ mas sou nova”. Do mesmo modo dos caretas, brincava com o jogo de palavras para conquistar mais “dinheiro”: “sabe, que vai dar certo pra nós casar que eu também sou viúva (...) e eu quero uma ajuda logo pra eu comprar meu preparo”. Naquele fantástico jogo de sedução relatado por seu Chicó, aquela dama obteve recursos para um inusitado enxoval. Persuasão aguçada e faz de conta, duas grandes artimanhas do jogo cômico.

Ao concluir a participação das damas, “elas” se retiram do centro do terreiro. Antigamente, as mesmas mantinham-se no terreiro para “jogar o lenço” no ombro dos espectadores. Pelo acordo da brincadeira, o lenço deveria ser devolvido com alguma moeda ou outra retribuição sob suas dobras. Esse recurso do lenço deixou de ser utilizado, mas elas continuam a pedir um “agrado”. Assim, os brincantes saem pelo público pedindo algum tostão. Novamente retornam as provocações e graças do público com as “damas”. Quando a festa é feita no quintal de seu Raimundo Milú no dia de Santo Reis, evita-se tal fato para não “incomodar” a plateia. O dono do reisado já acerta antecipadamente uma certa quantia de dinheiro (uma espécie de *diária* pelo serviço executado) para que o brincante não peça dinheiro aos espectadores. Por outro lado, seus convidados pagam um pequeno valor na entrada do terreiro fechado (trataremos desse aspecto no capítulo posterior).

### 3.5 Apresentação da burrinha

Com a saída das “damas”, inicia-se a “chamada” da *burrinha* – o “bichinho mais pequeno” (o “bicho maior” é o boi) ou “passarinho”.

Quando chega a hora que a gente manda o tocador chamar a burra, aí a gente acompanha com aquela: *e a burrinha dos careta tá do jeito que ela quer (bis), tá com palitô de home e a saia de muié*. Porque você vê que ela tem aquela saia, né? (porque que a burrinha tem que ser branca?) É porque ficou mesmo do começo: a roupa dela tinha que ser branca. (e ela sempre teve aquela máscara

cobrindo os olhos?) Sempre teve. (e sempre teve o chapéu?) Sempre teve o chapéu. (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

A configuração da burrinha mantém-se a mesma – *tá com palitô de home e a saia de muié*. Como seu Antônio João explica, essa sua figuração não sofreu mudança com o passar do tempo: roupa branca, saia e palitô, um pano branco que encobre toda a cabeça e um chapéu. Curiosamente, todos os personagens do reisado constituem-se a partir da transfiguração da figura masculina que o personifica: mais do que um figurino, os recursos empregados para caracterizar os personagens omitem a identidade dos sujeitos que os representam. Dessa maneira, estabelece-se uma dissociação entre os personagens e os homens que os interpretam: por não haver uma extensão de características entre autor e criatura, os personagens podem aparecer como são compreendidos pelos relatos de memória da brincadeira. Se falta um texto dramático escrito que apresente as características e movimentações dos personagens, a memória social da brincadeira é capaz de descrever o que se espera de cada uma das figuras desse auto burlesco. Certamente que a tradição do reisado do Cipó reinventa-se à medida que novos sujeitos e novas formações sociais a recriam. Mas certos ordenamentos resistem como a dissociação entre personagens e brincantes que os representam e a caracterização socialmente esperada de cada personagem.

Como já descrevemos, os outros participantes da brincadeira, a burrinha também possui um perfil desejável que, independente do brincante que lhe dá vida, deve ser perseguido. Primeiramente, no que diz respeito a sua movimentação, ela se diferencia da executada pelo outro “passarinho” – o boi. Ela é apressada, com deslocamentos abruptos de um lado para outro e, por vezes, solta coices. As crianças gritam como se corressem de medo desse animal destemperado. Ela gira, ora desloca-se de costas, passa entre os caretas, sempre velozmente. Para interromper sua cavalgada acelerada, algum careta tem que lhe segurar para conversar com o capitão.

Assim como o outro *passarinho*, a burrinha também possui sua cantiga. É por meio de canções que são *chamados* os passarinhos:

Ô, lô, lô, lô, lô	
lô, lô, lô, lô, lô	(repete)
Dança, dança, minha burra	
Por cima das alpragatas	(repete)
Relampeia que nem ouro	
E clareia que nem prata	(repete)
Dança, dança, minha burra	
Por cima desses tijolos	(repete)
Relampeia que nem prata	(repete)

E clareia que nem ouro	
A burrinha dos caretas	
tá do jeito que ela quer	(repete)
Ta com paletó de homem	
Tá com saia de mulher	(repete)
E a burrinha dos caretas	
Come palha de arroz	(repete)
Arremedo dessa burra	
Que não pode com nós dois	(repete)
E os cacetes já tão prontos	
Já mandaram me chamar	(repete)
Peia a burra meruoca	
E não deixa a burra passar	(repete)
E a burrinha dos caretas	
come melo de canudo	(repete)
Arremedo dessa burra	
Que não pode com nós dois	(repete)
A burrinha dos caretas	
Come palha de arroz	(repete)
Arremedo dessa burra	
Que não pode com nós dois	(repete)
Essa saia não é tua	
Essa saia _____	(repete)
Na porta do cemitério	
Foi aonde tu andou	(repete)

A burrinha também é um homem fantasiado de burra. Por baixo das roupas, mantém um arco preso onde é fixada (feito de madeira) a cabeça de uma burra (o arco é sustentado por dois suspensórios que se apoiam no ombro do brincante). O arco é posicionado na altura da cintura do brincante. A cabeça é manipulada com a ajuda de um pequeno arreio. Está vestido com uma saia branca comprida e com uma camisa de mangas compridas também da cor branca. Por baixo dessa camisa, veste uma outra camiseta também branca. O rosto é coberto por um pano branco mantendo descoberto somente os olhos. Apresenta-se descalço.

O mesmo entra cavalgando e jogando coice contra os caretas – por essa, como na canção da burrinha, “... os cacetes já estão prontos” para conter os excessos desse animal arreado (nas brincadeiras do presente já não se empregam esses instrumentos para conter a braveza do passarinho menor). Ao se posicionar em frente do capitão, um dos caretas pergunta ao dono da casa se quer vê-la brincando e esse consente. Os caretas a acompanham dançando pelo terreiro, acompanhados pelos músicos que tocam um “baião”. Uma outra regra ordenadora do espetáculo de Reis do Cipó: cada número do reisado procura conquistar a simpatia e o agrado do capitão e, depois, de toda plateia. Essas redes de empatia são fundamentais para o sucesso da brincadeira: quanto mais afinidade mantém com o capitão e seus convidados, mais agradável e animado torna-se o espetáculo. Ele não existe em si como uma invenção estética, criada conforme os conceitos idiossincráticos de seus idealizadores. Como fruto de uma tradição cultural daquela comunidade, o reisado do Cipó deve obedecer a



certos princípios ordenadores da brincadeira. Se há uma margem relativa para a criatividade dos brincantes, esta está encerrada num modo de brincar ordenado socialmente.

Para alcançar uma relação simpática com o público, o reisado não tem um tempo de duração previsto: tudo depende do que acontece naquele momento da brincadeira. É um movimento essencialmente circunstancial: sua desenvoltura está intimamente associada àquela sintonia construída entre todos naquele momento. Como uma brincadeira social, depende exclusivamente da interação construída entre brincadores e público.

Como um passarinho arisco, os passeios da burrinha pelo terreiro provocam as mais diversas reações. As crianças gritam. Cachorros latem. Pessoas se assustam. Risos surgem da plateia. Enquanto se exhibe no terreiro, a burrinha demonstra sua natureza bravia. São seus coices e sua insociabilidade que atraem a atenção das pessoas. Depois se volta ao capitão e os caretas lhe pedem uma “ração” para o animal. Esta ração é uma certa quantia de dinheiro que, conforme a generosidade do capitão e a desenvoltura da burrinha, pode ser maior ou menor. Depois de “alimentada”, a burra volta a dançar com os caretas. Agora se dirigem a algumas pessoas da platéia para lhes solicitar algum trocado. Esta abordagem é sempre acompanhada por risos, pois ninguém sabe de antemão quem será interpelado por aquele “passarinho”. Como passarinho veloz e arisco, sua abordagem é geralmente surpreendente. O inesperado da aproximação, inicialmente, provoca risadas entre aqueles próximos ao espectador abordado. Depois, alguns brincam para que algum colega pague à burra. Para aumentar o clima de alegria e provocações, a burrinha procura logo em seguida aquele espectador que mais caçou do último que lhe pagou. Inevitavelmente, aquele grupo da plateia cai na risada. É como se fosse uma regra da brincadeira dos caretas: aquele que ri do colega deve passar pela mesma situação. Como um jogo de esconde-esconde, os caretas caçam aqueles que se “escondem”, ou, como eles mesmos denominam, “correm”. Quando descobertos, todos riem daqueles que tentaram fugir, mas acabaram sendo pegos.

Careta 1:

Eu sei que você é homem  
É um homem de educação  
Pegue um resto de trocado  
E ponha aqui na minha mão.

Careta 2:

Você é um cidadão  
E é um homem de bem  
Já que deu pro careta e pra burra  
Dá um trocado pra mim também  
Não é, capitão?

Como descrito, o pedido verbal é feito pelo careta: os passarinhos, em situação alguma, usam da palavra. Somente a mão do brincante fantasiado de burrinha aparece para receber o dinheiro e guardá-lo no bolso. Voltam a dançar no terreiro até localizar um outro espectador para uma nova abordagem:

Careta 2:  
Eita, capitão! Capitão, compra esse animalzinho pra esse cabra andar montado.  
Espectador:  
Quer, meu filho?  
Careta 1:  
O inverno tá bom!  
Careta 2:  
Bora, capitão, dê uma raçãozinha pra ela aí pro mode ela sair daqui, capitão.  
Espectador:  
Raçãozinha? Tome essa raçãozinha pra vê se ela melhora. Tá muito magra.  
(entrega-lhe um dinheiro e eles voltam para o terreiro)

E a brincadeira continua. A cada momento, a burrinha e os caretas se aproximam de um espectador para pedir-lhe uma “ração”: ora com lodaças, ora somente com o pedido. Alguns espectadores procuram fugir, mas acabam cedendo ao apelo dos caretas. Alguns perguntam se ela é mansa, ou se aguenta carga, se podem comprá-la em prestações etc. A brincadeira vai se reinventando à medida que cada espectador contribui com suas *lorotas*. Novamente, aqueles que se colocavam como simples plateia passam a atuar na desenvoltura da brincadeira. Se há o respeito em começar cada momento do auto com o “capitão”, pois este e sua família estão recebendo todos, logo que concluído esse diálogo com o capitão, os caretas se dirigem ao público. Este, por algum momento, perde sua condição de espectador e passa a existir como membro atuante do auto. Alguns deles são conhecidos dos caretas e são chamados por seus próprios nomes para dar seu “agrado” à burrinha.

Como já descrito, o envolvimento de todos e a relação simpática com o público é peça chave na evolução do espetáculo. Quanto mais se aproximam brincadores e plateia, mais rico é aquele movimento de graça e confraternização social. Neste sentido, não segue uma condução linear e delimitada. Há sempre tempo para um novo gracejo ou um movimento novo pelo terreiro. É o senso criativo dos caretas e a interação afinada com o público que orientam as idas e vindas do auto. Como tal, a fim de realizar esse fim de comoção coletiva, a festa do reisado é sempre uma brincadeira aberta e flexível.

Entre uma abordagem e outra, burrinha e caretas procuram evoluir em meio ao terreiro ao som dos instrumentos e de poesias. Quando a burrinha se dirige a alguém do público, um careta ora reforça seu pedido com algum gracejo ou lodaça, ora simplesmente se mostra

presente como dono da burra. Assim, parece dançarem juntos. Esse jogo se repete algumas vezes até sua despedida. O careta denomina também todos da plateia como “capitão”. É como se o papel de “capitão” circulasse entre os presentes: além da obrigação de receber os brincantes e contribuir financeiramente, todos também atuam conjuntamente para a continuidade da alegria da brincadeira.

Desse modo, aquilo que já denominamos como sentido “comunitário” da brincadeira se mostra mais claro ainda. Se à primeira vista, haveria somente um capitão, este monopólio vai se dissipando à medida que a brincadeira evolui: todos são convidados a envolver-se com o movimento de Reis. Todos são convidados a contribuir com os agrados a Santo Reis. Se, no pretérito, uma promessa ou o respeito ao santo eram motivos para doar algum agrado, na atualidade, o reisado do Cipó possui um caráter eminentemente profano. A contribuição é motivada pelo sentido de participação da festa comunitária: doa-se algum agrado porque gostamos de fazer parte daquele coletivo em festa.

Interessante observar também que esse ato de dar algum tostão redimensiona a simbologia do dinheiro. Se, em geral, representa riqueza, poder, *status*, recompensa pelo trabalho, qualidade de um bom poupador ou de um grande sovina, no transcorrer da brincadeira, ele ganha outras conotações. Certamente que alguns doam uma determinada quantia de dinheiro para mostrar que têm mais que os outros. Mas, em outras situações, o dinheiro é tão somente um meio para que o espetáculo se realize. Ele não vale mais em si, mas passa a ser uma peça necessária àquela encenação coletiva. O que mais se leva em conta não é a quantia do dinheiro doado, mas a galhofa gerada por aqueles “passarinhos” ou “damas” que pedem dinheiro a fulano ou sicrano<sup>69</sup>. É aquele momento desconcertante e hilariante de pagar a um animal ou a uma mulher de aparência ridícula é que tem valor. São também as provocações e brincadeiras dos amigos, parentes e colegas para que aquela pessoa da plateia pague é que faz aquele momento de pândega ser engraçado. E quanto mais surpreendente é a abordagem das damas ou passarinhos, mais comoção provoca no público.

Aqueles gritos, as interpelações dos colegas, parentes e amigos, tudo faz parte de uma rede de reconhecimento social da qual faz parte aquela pessoa. Brincam-se com aquele membro da comunidade, pois todos o reconhecem como alguém da família ou de seu círculo de amizade. A galhofa só acontece porque todos, mais ou menos, conhecem-se naquela comunidade. Assim, a festa de reisado alimenta-se dessa rede comunitária assim como a rede de reconhecimento comunitário reforça-se por meio de movimentos dessa natureza. Esses

---

<sup>69</sup> A resignificação dada ao dinheiro durante a brincadeira do reisado do Cipó de Cima será objeto de maiores considerações no capítulo seguinte.

movimentos permitem a livre expressão de marcas de *identidade* das pessoas, famílias e grupos das comunidades rurais. Essas marcas de identidade são *apelidos, qualidades, defeitos, trejeitos, graus de parentesco, estado civil, fatos de sua vida* etc. Ao reafirmar essas marcas de identidade, revigoram-se os referenciais de identificação comunitária. Os modos de viver na comunidade são fortalecidos nesses encontros coletivos: valores, comportamentos, práticas e a própria memória da comunidade. Não se brinca o reisado por fazer parte tão somente de um momento de entretenimento coletivo, a brincadeira também está a serviço da resistência cultural daquelas comunidades.

Por outro lado, a burra também desperta curiosidade por todos saberem que, por baixo daquela fantasia, há um homem. Alguns, enquanto pegam as moedas do bolso, procuram olhar de perto aquela figura. Às vezes, para identificar quem é; outras vezes, para ver melhor aquela figura aparentemente estranha. O jogo do aparente e da identidade que se esconde sob a fantasia mobiliza a atenção de todos.

Quando já se pediu a todos os espectadores, a burra “foge”. A presença de um animal de carga ainda presente no cotidiano de trabalhadores rurais (apesar de sua progressiva substituição por veículos de carga ou motocicletas), a velha arte de negociação, o costume da venda de animais para garantir a sobrevivência (uma das profissões de seu Raimundo Milú), a esperteza, os negócios entre compadres, toda essa gama de referências culturais é espetacularizada naqueles desafios entre os brincantes e pessoas da plateia (algumas anônimas, outras conhecidas pelos brincantes).

Ao final de mais esse ato, os caretas se reúnem com o capitão, conversam e lhe pedem mais cachaça. E a plateia aprova com risos e exclamações as talagadas que os brincantes tomam: “diabo danado!”; “dá nele!” etc. “(Por que que os caretas são famosos por ser bom de pinga?) É porque só aguenta se beber mermo uma pinga, né? É porque bota força demais no corpo! (a pinga levanta a pessoa?) Levanta sim.” (CHICÓ, 2009).

### 3.6 Brincadeira com o boi

Inicia-se então o último momento do auto lúdico – a brincadeira com o boi. Francisco Milú (2009) explica como é montado esse “passarinho”:

O boi de hoje em dia eles são maneiro, o de antigamente ele era mais pesado. E aí, quem... (antigamente, era feito de quê?) Antigamente, era feito de madeira mesmo! (e hoje é feito de quê?) Hoje a gente substituiu por bambu, talo de buriti... Aí, um boi tinha uns quinze quilo... às vezes também a gente fica

revezando, né? Principalmente o boi que o boi é pesado. Agora não, graças a um certo amigo que deu uma ajuda, tá maneiro, né? Mas, quando ele botava era... Num tem aqueles cofo de palha de carnaúba? Ele mandava fazer duas esteira daquela e botava por cima. Colocava por cima do boi. Aí a gente ia brincar o reisado, aí levava uma chuva. Molhava aquelas coisa, encharcava. Aí era vinte e cinco, trinta quilo garantido. Aí, brincar em duas, três casa, só uma pessoa só? Aí não tem como.

Pela descrição de Francisco Milú, o brincante do boi necessita ser um homem forte para sustentar o peso do boi nas costas. Por essa razão, sempre bebiam cachaça para inibir as dores nas costas, já que estas permanecem curvadas enquanto o boi evolui no terreiro. Atualmente, um dos filhos de seu Raimundo, o Antônio, recorre a remédios alopáticos para diminuir as dores que sente durante e após o movimento. A imagem de uma brincadeira “pesada” é constantemente empregada para explicar o movimento de Reis. Parece *dialogar* o esforço da labuta diária de agricultores com a energia empregada no brincar. Por essa razão, não há necessidade de uma preparação física para a brincadeira: todos estão, mais ou menos, habituados à intensidade daquelas atividades. Se um grupo de atores ou comediantes fosse realizar um auto daquela natureza, exigiria dos mesmos uma preparação para conquistar o condicionamento físico desejável. Para os agricultores do Cipó, não há fronteiras entre o trabalho cotidiano e a brincadeira de início de ano. O ato de brincar comporta-se como uma extensão natural dos movimentos corporais hodiernos. O corpo dos brincantes *identifica-se* com o corpo dos trabalhadores rurais. Assim como já vimos que a tradição oral (ainda muito forte na zona rural nordestina) dialoga com a memória dos cantos e lodaças, o trabalho árduo do homem do campo conversa com os movimentos extenuantes dos brincantes (particularmente, os caretas e o brincante do boi).

Esse último ato da brincadeira inicia-se com a chamada do boi “Estrela Coração”:

Ô, meu boi bonito, boi do Ceará  
Chega pra frente boi pra nós vadiar  
Na casa de Antonio Reinaldo  
Nós tem que trabalhar  
Ô, meu boi bonito, meu boi Coração  
Está ficando perto de terminar a questão  
O meu garrote aqui  
É meu bicho barbatão  
Quando eu chego, eu chego, eu chego  
Quando eu chego, eu vou chegando  
Puxando meu pinta-silga  
Puxando pelo cordão  
Careta, baixa o boi  
Boi, boi, boi

O boi é um “bicho barbatão”: uma rês criada no mato, monitorada pela assistência de um vaqueiro, ao modo da criação extensiva nordestina. No imaginário nordestino, há relato de muitos marruás – bravos autores de surpreendentes proezas ainda presentes nos relatos e memória de trovadores populares e vaqueiros. O boi do reisado do Cipó também o é, apesar de haver as situações em que pode apresentar sua valentia: o momento do “cangaço” (quando o mesmo se lança em direção ao público simulando ações agressivas<sup>70</sup>) e, no último dia de brincadeira, o “laço do boi” em que vaqueiros valentes procuram laçá-lo. Veremos que, com o passar do tempo, a bravura do boi vem sendo disciplinada mais e mais.

Com a chamada do boi, este vem e se apresenta ao capitão. O pai dos caretas faz com que se deite no chão e volta a trocar palavras com o capitão. Os caretas perguntam-lhe se ele quer ver o boi brincar o qual responde sempre positivamente (nada é feito na brincadeira sem um acordo prévio entre caretas e capitão). Os tocadores iniciam a música e os versos acompanham em seguida. Como bem explica seu Antônio João, os caretas estão “mandando” o boi: “mandar o boi é levar o boi pra brincar, cantar. Porque quando diz – *vai mandar o boi* – muita gente diz: olha, vai já começar, vão já mandar o boi. Aí vão assistir”.

Ô, meu boi bonito, boi do Ceará  
 Se alevanta, boi, pra nós vadiar (*o boi levanta-se*)  
 E vadeia, meu boi, vadeia  
 Ê, lá (*coro dos demais caretas*)  
 Boi estrela coração  
 Ê, lá  
 Venha pra perto de mim  
 Ê, lá  
 E me presta boa atenção  
 Ê, lá

---

Ê, lá  
 É na pancada do baião  
 Ê, lá  
 E vadeia, meu boi, vadeia  
 Ê, lá  
 E boi estrela, boi baé  
 Ê, lá  
 Faz uma renda bonita (*movimenta a cabeça e as fitas presas nas pontas dos chifres*)  
 Ê, lá  
 Lá na frente das mulher  
 Ê, lá  
 Fez a volta pras mulher  
 Ê, lá  
 Agora pro capitão  
 Ê, lá  
 A pragra se quebrou-se

<sup>70</sup> Em poucas casas observamos o boi arisco do “cangaço” – parece que, em prol da segurança do público, tem-se evitada a representação da bravura do boi.

Ê, lá  
 E eu subi com o pé no chão  
 Ê, lá  
 Eu tinha quatro cachorro  
 Ê, lá  
 E todos quatro valentão  
 Ê, lá  
 Canindé, barriga branca  
 Ê, lá  
 E o gigante, tubarão  
 Ê, lá  
 Eu me casei com uma velha  
 Ê, lá  
 Pra \_\_\_\_\_ da filharada  
 Ê, lá  
 Quando a velha se danou-se  
 Ê, lá  
 Pariu dez de uma ninhada  
 Ê, lá  
 Esses dez que ela teve  
 Ê, lá  
 Um desejou comer ovos  
 Ê, lá  
 E deu tango mango deu  
 Ê, lá  
 E morreu um e ficou nove  
 Ê, lá  
 Esses nove que ficou  
 Ê, lá  
 Um deu pra roubar biscoito  
 Ê, lá  
 E deu tango e deu o mango  
 Ê, lá  
 E morreu dois e ficou oito  
 Ê, lá  
 E desses oito que ficou  
 Ê, lá  
 \_\_\_\_\_  
 Ê, lá  
 E deu tango e mangou deu  
 Ê, lá  
 E morreu três e ficou sete  
 Ê, lá  
 E esses sete que ficou  
 Ê, lá  
 Um deu pra \_\_\_\_\_  
 Ê, lá  
 E deu tango e deu o mango  
 Ê, lá  
 E morreu quatro e ficou seise  
 Ê, lá  
 E esses seis que ficou  
 Ê, lá  
 Um não deu pra roubar pinto  
 Ê, lá  
 E deu tango e mango deu  
 Ê, lá  
 E morreu cinco e ficou cinco  
 Ê, lá  
 Esses cinco que ficou

Ê, lá  
 Um foi dá pra comprar pato  
 Ê, lá  
 E deu o tango e deu o mango  
 Ê, lá  
 Morreu seis e ficou quatro  
 Ê, lá  
 E esses quatro que ficou  
 Ê, lá  
 Um deu pra \_\_\_\_\_  
 Ê, lá  
 E deu o tango e mango deu  
 Ê, lá  
 Morreu sete e ficou três  
 Ê, lá  
 E esses três que ficou  
 Ê, lá  
 Um deu pra roubar arroz  
 Ê, lá  
 E deu o tango e mango deu  
 Ê, lá  
 Morreu oito e ficou dois  
 Ê, lá  
 E esses dois que ficou  
 Ê, lá  
 Um deu pra roubar anum  
 Ê, lá  
 Deu o tango e deu o mango  
 Ê, lá  
 Morreu nove e ficou um  
 Ê, lá  
 E esse um que ficou  
 Ê, lá  
 Foi o que deu mais ladrão  
 Ê, lá  
 Deu o tango e mango deu  
 Ê, lá  
 E terminou uma geração  
 Ê, lá  
 E \_\_\_\_\_ canga boi  
 Ê, lá  
 É na pancada do baião  
 Ê, lá  
 Na casa de Antônio Reinado [*o capitão*]  
 Ê, lá  
 É um grande cidadão  
 Ê, lá  
 Eu brinco uma noite inteira  
 Ê, lá  
 Só seguro o meu rojão  
 Ê, lá  
 E vadeia, meu boi, vadeia  
 Ê, lá  
 \_\_\_\_\_ e veio brincar  
 Ê, lá  
 Vou chamar outro vaqueiro  
 Ê, lá  
 Para com ele falar  
 Ê, lá  
 (*entra outro careta – colchete nosso*)



Certamente que estamos no momento mais forte da brincadeira: o boi que tanto alimenta o imaginário daquelas pessoas. A figura do boi identifica os brincantes quando eles vêm chegando, também causa espanto e admiração das crianças.

Nós ia de tardezinha, negócio de cinco hora, pras Contenda. O boião. Neste tempo o povo eram abestado. Aí tinha quatro muié lá no Zé Garapa, na beira do mato. Aí, as muié ficaram assim... espantagem... quando o boi chegou perto, o boi salabancou a cabeça... rapaz, essas muié papocaram no mundo (ri). Teve muié que vinheram, com quase dois dia, toda rasgada... (ri). (o povo de antigamente tinha mais medo do boi?) Tinham medo demais, tinham medo demais. Ave Maria! Menino... desse tamanho não ia espiar reisado não, com medo. E hoje? Agora vão é sapatear (ri). (mas por que que o povo tinha tanto medo no passado?) Era porque tinham medo, eles não viam aquilo. Eles não viam... Naqueles tempo os movimento eram pouco. Não eram como hoje, nera? Uma criança se criava não sabia o que era um rádio, não sabia o que era uma televisão, não sabia o que era nada. (CHICÓ, 2009)

Como bem se recorda seu Chicó, o “boião” destaca-se como imagem proeminente do reisado. Se no passado também era fonte de espanto e medo, no presente permanece como ícone da brincadeira feita por pessoas do campo. Não é à toa que seu desfecho transcorre com o laço do boi e, ao ser laçado, sua morte. Vaqueiros se aglomeram para mostrar sua destreza e coragem para enfrentar o boi *Estrela Coração* que, como se adivinhasse o desfecho da brincadeira e o seu fim próximo, infla-se de bravura e força.

O boi identifica a brincadeira do reisado do Cipó como divertimento de homens afeitos ao trabalho do campo. Como teremos oportunidade de discutir, esse movimento é protagonizado por homens. Nele, as mulheres são coadjuvantes. Os homens estão tanto na sua condução pelos brincantes como também pela participação dos vários capitães que se multiplicam à medida que se desenrola o auto profano. São homens espertos e maliciosos, mas respeitadores das figuras femininas, crianças e idosos, fortes e corajosos. O boi é signo dessa condição masculina rural.

Com a entrada do boi, também há as mais longas cantigas:

Assim o que o pessoal mais gosta, entendeu? Ouvir aquela brincadeira do boi. Porque você vê que a burra é na carreira. Anda correndo, é mais rápido. Aí, quando ela baixa, ali depressa sai. E o boi não. O boi, a gente tem aquela lodaça de dizer, aquele cantar aquela poesia. Aí, naquilo, vai levando mais tempo. O boi tem que se movimentar em ritmo de dança, balançando pra ficar aqueles panos rodando assim. Pra dizer que ele sabe dançar. (ANTÔNIO JOÃO, 2010)

Cada passarinho tem sua movimentação desejável. “... a burra é na carreira”, como explica seu Antônio, “... ali depressa sai”. Já o boi deve evoluir diferentemente: “o boi tem

que se movimentar em ritmo de dança, balançando pra ficar aqueles panos rodando...”. Com ele, bailam pelo terreiro graça e beleza: tanto sua saia tem que girar como as fitas que geralmente ornaram os chifres devem agitar-se conforme seus movimentos de corpo e cabeça. Também é com o boi que os caretas demonstram toda sua maestria como menestrelis. Não somente demonstram seu talento com os versos já decorados, mas também exibem novas construções poéticas – os improvisos. Francisco Milú (2009) assim esclarece esse talento dos caretas:

Porque se você pegar um texto, você pegar um texto... Você disse que meu pai tem uma memória boa, né? Mas num é à toa não. Você pega, você produz um textozim aí hoje, assim, por exemplo, assim: é festa junina. Você produz um textozim falando, tal, tal, tal, com seu nome, Luciano, o nome do seu pai, o nome da sua mãe. Aí, você já entrega pra ele, né? Aí, eu vou, leio pra ele: pai, oh, é assim – Luciano, é festa junina. Aí, ele já começa a mandar o boi já em cima do texto que você deu pra ele já. Você está entendendo? Já com o assunto que você der pra ele, é como se ele fosse um repentista. Ele tá mandando o boi aqui, aí chega uma pessoa, um rapaz de moto lá. Aí, na mandada do boi aqui, ele já chama o rapaz pra vim pagar o boi aqui, dá aquele agradecimento dele e tudo. A pessoa já vem. Se chegar outra, ele já tá chamando já mudando. Então, quer dizer, o reisado não é essa coisa... é... que muita gente pensa que é todo ano a mesma coisa. Não, dependendo da região que você vai mandar, é coisa criada no momento ali, como se fosse um repente.

Na brincadeira feita na casa do capitão Antônio Reinaldo, no ano de 2010, temos um bom exemplo dessa habilidade criativa com as palavras:

E vadeia, meu boi, vadeia  
 Ê, lê, lê, lá  
 E eu gosto de ver picar  
 Ê, lê, lê, lá  
 Na casa de Antônio Reinaldo  
 Ê, lê, lê, lá  
 E hoje aqui vamos brincar  
 Ê, lê, lê, lá  
 E meu amigo Antônio Reinaldo  
 Ê, lê, lê, lá  
 E uma coisa eu vou dizer  
 Ê, lê, lê, lá  
 Truxe aqui esse garrote  
 Ê, lê, lê, lá  
 E foi pra mode lhe vender  
 Ê, lê, lê, lá  
 Agora eu quero saber  
 Ê, lê, lê, lá  
 Se você quer comprar ou não  
 Ê, lê, lê, lá  
 Pra mode cantar o preço  
 Ê, lê, lê, lá  
 A gente baixa esse boi no chão (o boi deita no chão)  
 Eita, meu capitão!

Careta 1: Capitão, que novidade foi essa?  
 Capitão: Esse boi não está sadio não.  
 Careta 2: Tá não, capitão?  
 Capitão: Tá não.  
 Careta 2: Não, capitão, mas não pode.  
 Capitão: Esse boi tá todo furado.  
 Careta 2: A burra ficou doida e foi embora e o boi, você disse que está doente. Que diabo de negócio é esse, capitão?  
 Careta 1: Que que o capitão vai fazer com ele? Vai comprar o boi todo? Vai comprar só um pedaço?  
 Capitão: *(o brincante do boi, deitado no chão, estava recebendo um copo d'água oferecida pelo capitão)* Bebe água, não?  
 Careta 1: Capitão, compre a fussura<sup>71</sup> e a gente vende a carne pro pessoal. Não é não, capitão?  
 Capitão: Depende da negada comprar a carne.  
 Careta 1: E o capitão compra a fussura.  
 Capitão: Não é muito caro não?  
 Careta 1: Não é não. Acho que dá pra nós levar.  
 Capitão *(ri)*: Dá pra levar, não é?  
 Careta 1: Se a gente não vender a carne aqui o resto dá pra nós levar.  
 Capitão: Não é muito duro de morrer não?  
 Careta 2: Não, capitão. Não se preocupe não que for pra matar nós mata.  
 Capitão: Rapaz, eu compro.  
 Careta 1: Mas é bom o capitão comprar o arrastado todo.  
 Capitão: Não, não quero não.  
 Careta 1: Não quer o arrastado todo não? Só quer mesmo a fussura, não é?  
 Capitão: Só a fussura desse diabo. O arrastado não quero não.  
 Careta 1: Não. Compre a fussura toda que fica mais barato.  
 Capitão: Rapaz, esse diabo é caro demais.  
 Careta 1: É não, capitão.  
 Careta 2: Mas o capitão não precisa comer ele todo de uma vez não. *(o capitão ri)*. Você vai comendo aos pouquim.  
 Careta 1: Capitão, me diga uma coisa: o capitão quer que nós tire pra frente e meta por detrás ou tire por detrás e meta pela frente?  
 Capitão: *(rindo)* Rapaz, eu não sei não.  
 Careta 1: Como é que o capitão quer que nós faça?  
 Capitão: *(rindo)* Rapaz, se quer ir por aí atrás que ele me diga *(aponta para o brincante do boi – riem todos, inclusive os caretas)*. Ele que diga se mete por detrás *(ri)*.  
 Careta 1: Como é, capitão: a gente tira por detrás e mete pela frente...  
 Careta 2 *(interrompendo)*: Só se for o capitão!  
 Capitão *(ri muito)*: Vou ter que meter por detrás.  
 Careta 1: É, né? Pois tá bom.  
     Paturi, pato marreca  
     Paturi, paturião  
     Um olho d'água ferverdor  
     Pinica o diabo do baião *(os músicos voltam a tocar e os caretas dançam em torno do boi)*

<sup>71</sup> A fussura compreende o coração, o fígado, os pulmões (os *bofes*), a língua, a garganta e o fêlo (pâncreas). Ela é representada por um pano como bem esclarece seu Antônio João: “Aquele pedaço de pano, quando o cabra vai pra debaixo do boi, já leva ele pra, na hora que fala na fussura, ele já tá com o pedaço de pano ali. Aí, o cabra bota o dinheiro e a gente devolve. Se outro quiser, é daquela mesma... (ah, tá, entendi. O senhor disse se quiser ele leva o pano de novo). Leva o pano de novo (aí, o rapaz que tá no boi entrega). Entrega. Quando ele recebe o pano já é abrindo pra tirar o que vem dentro e já tá no ponto pra ... (ah, é porque botam o dinheiro dentro do pano) Botam o dinheiro dentro do pano. É.”

Os caretas reúnem-se em uma fila indiana e seguram, cada um, na cintura do outro. Ainda dançando, a fila movimenta-se de um lado para o outro em frente ao boi que permanece deitado. O capitão pede cuidado, rindo. Há uma picardia nessa sugestão: o cuidado deve ocorrer por conta da retirada da *fussura* ou por que os caretas se colocam um atrás do outro?<sup>72</sup> Enquanto isso, o brincante do boi toma um pano que entrega ao primeiro careta para representar a *fussura*. Assim, o careta retira a *fussura* e lhe entrega ao capitão. Este paga pondo o dinheiro no interior do tecido e devolve aos caretas. Esses podem “meter” pela frente ou por trás do boi.

Careta 2: Ajuda aqui, capitão! Não tá dando certo não, capitão!

Capitão: Não tá acertando não?

Careta 1: Oh, capitão, ainda não tinha visto buraco acochado daquele jeito.

Capitão: E esse boi tem dois buraco?

Careta 2: Rapaz, o boi tem buraco pra todo lado, capitão.

Capitão: Que diabo é isso! Esse boi é mais ocado que bambu.

Careta 1: Agora vamos levantar o boi e vender para o pessoal.

Capitão: Bota o boi pra trabalhar. Eu gosto de boi é valente.

Careta 2: Epa, capitão, parece que o boi tá é doente que ele tá se tremendo.

Capitão: Esse boi parece que tá é com fitose.

Careta 1:

O meu boi morreu

Com uma dor no pé

O capitão já disse, meu bem

Que dá um bebebé

(*volta-se para o capitão*) O capitão disse? Não disse, capitão?

Capitão: Não lembro não.

Careta 1: Não se lembra não?

Careta 2: Você já tem se esquecido, capitão.

Capitão: Faz dia... eu já não me lembrava.

Careta 1: Vá lá. Vamos vê se o capitão disse a verdade?

Careta 2:

Meu boi bonito

Boi de a Lisboa

O capitão dá um bebebé

E a patroa uma leitoa

(*dirigindo-se ao capitão*) Agora, isso é verdade, não é?

Capitão: Rapaz, eu tenho mais raiva de porco do que de cobra.

Careta 2: Tem? Pois os que você tiver, me dê que eu levo...

Careta 1: Eu vou reparar. Vai lá de novo.

O meu boi morreu

Com uma dor no mucumbú

Ganhou um bebebé

Uma leitoa e um peru (*aponta para a filha do capitão*)

(*todos riem*)

Rapaz, a gente vai levar muita coisa. O patrão, um bebebé, a patroa, uma leitoa e a nova, um peru. A patroa não é muito esquecida, não?

Capitão: Essa é que é esquecida.

Careta 1: Pois eu vou dar um papelzinho pra mode ela ir anotando que no final ela vai pagar a conta com tudo (*o capitão ri*).

<sup>72</sup> Como palhaços interessados na graça do público, os caretas assumem essa troça como algo corriqueiro e que se repete continuamente, pois sempre provoca gargalhadas no público.

Careta 2:

O meu boi morreu  
Com uma dor na mão  
O capitão disse que dava  
Era dois capão

*(volta-se para o capitão)*

Não é, capitão? Não eram dois? *(o capitão ri)*

Oh, meu bonito  
Boi do Ceará  
O capitão pagou  
E quer ver esse bicho se levantar

Como bem descreve seu Antônio João (2010), o número da “venda da fussura” repete-se enquanto houver receptividade para esse jogo cômico:

O primeiro que a gente tira é a fussura, como se diz, né? Aí, depois, vai vendendo mesmo no quilo, no peso. Não divide as parte não. Cinco quilos, é dois quilos, é três quilos, é assim. (enquanto o capitão tiver dinheiro...) Enquanto tiver dinheiro vai vendendo (ri). Aí tem deles que diz: rapaz, como é que pode? Já venderam pra tanta gente, isso não tem mais. A gente diz: não, tem. Coisas do santo é milagroso, dá pra tudo. (ri). Aí, enquanto tem dinheiro, o careta nunca falta o repente pra pedir dinheiro. (ri)

Essa artimanha é um recurso empregado pelos caretas, que, tanto provoca o riso e a alegria das pessoas, como sua própria satisfação (pelo divertimento criado e pelos tostões recebidos). A função do careta é provocar distração e contentamento pelo qual sempre recebe algo em troca. O careta está lá para trocar suas habilidades por dinheiro e satisfação. Esse princípio da troca, como se percebe em toda a descrição e análise do reisado, sempre está presente como razão de existência do mesmo.

E a brincadeira continua com os caretas dançando com o boi. Agora se inicia a venda de partes do boi para os demais espectadores. Com lodaças ou pedidos diretos, vão angariando tostões para o boi. Esse “pede-pede” é sempre acompanhado de comentários daquele que doa algum tostão e risos da platéia. Depois, voltam-se ao capitão para as lodaças de despedida:

*(depois de vender o último pedaço do boi para a esposa do capitão)*

Deus abençoe a senhora  
Ê, lá  
E o seu esposo também  
Ê, lá  
Abençoe toda a família  
Ê, lá  
Que mora nesse lugar  
Ê, lá  
Eu já vou me retirando

Ê, lá  
Pois já quero me tirar  
Ê, lá  
Vou fazer minha despedida  
Ê, lá  
Pra eu poder almoçar  
Ê, lá  
Vadeia, meu boi, vadeia  
Ê, lá  
O boi estrela coração  
Ê, lá  
Agora que estou querendo  
Ê, lá  
É na pancada do baião  
Ê, lá  
Dia de São Felisvete  
Ê, lá  
É no mês de janeiro  
Ê, lá  
Os careta lhe convida  
Ê, lá  
Se quiser convida primeiro  
Ê, lá  
Pra você ta na festa de Reis  
Ê, lá  
No dia cinco de janeiro  
Ê, lá  
Eu só peço a meu amo  
Ê, lá  
Que leve muito dinheiro  
Ê, lá  
O meu boi, a minha burra  
Ê, lá  
São dois bicho interesseiro  
Ê, lá  
O boi daqui come é capim  
Ê, lá  
Mas o meu come é dinheiro  
Ê, lá  
Vadeia, meu boi, vadeia  
Ê, lá  
Boi estrela, boi baé  
Ê, lá  
Faz a tua despedida  
Ê, lá  
Bem na frente das mulher  
Ê, lá  
Te despede, meu garrote  
Que já fez o que sabia  
Adeus, adeus, pessoal  
Adeus! Até outro dia!  
Despede do meu garrote  
E te despede de mim  
Despede do pessoal  
Até o ano que vim  
Despede do meu garrote  
Que já fez o que sabia  
Adeus, adeus, pessoal  
Adeus! Até outro dia!  
Eita, meu capitão

Festa acabada,  
Palmas, camarada  
Pague logo os careta  
Para acabar a zoadá

A brincadeira acaba numa grande confraternização entre os brincantes, o capitão, sua família e convidados. Em algumas casas, os brincantes são convidados para comer alguma coisa; em outras casas, apenas recebem as prendas prometidas pelo capitão<sup>73</sup>. Assim encerra-se a brincadeira na casa de um capitão.

---

<sup>73</sup> A morte do boi é descrita no capítulo seguinte, no tópico “o cipó da masculinidade”. Ela só ocorre uma única vez no último dia do folguedo no quintal do dono do reisado.

#### 4. Brincadeira do reisado e identidade – cipós de resistência e transformação

A tarefa de um construtor de identidade é, como diria Lévi-Strauss, a de um *bricoleur*, que constroi todo tipo de coisas com o material que tem à mão... (BAUMAN, 2005, p. 55)

Este capítulo procura dar conta das transformações e continuidades do reisado. Em outras palavras, descreve o processo de permanência/resistência da *tradição* da brincadeira (e, por sua vez, de valores, costumes e representações sociais de comunidades rurais de Pedro II) associado aos movimentos do reisado da Comunidade Cipó de Baixo<sup>74</sup>. Estes movimentos do reisado dialogam com as transformações vividas pelas comunidades do Cipó e vizinhas que, por sua vez, já fazem parte de uma *conversação* mais ampla com a modernidade. Por essa razão, o primeiro cipó é o da *modernização*; por meio dele procuramos dar conta de um contexto social mais geral no qual vem se desenvolvendo a brincadeira do Cipó. Em seguida, para complementar esse contexto social do reisado, tramamos o *cipó das trocas familiares e comunitárias*: situamos o universo familiar e comunitário, fundamental para a continuidade da brincadeira. O terceiro é o *cipó da masculinidade*: busca tecer o forte enquadramento de gênero que perpassa o reisado do Cipó. Já o quarto *cipó* compreende a *tradição reinventada* (a particularidade da tradição do reisado do Cipó e sua processual transformação). Intimamente associado com este último há o *cipó dos conflitos entre gerações*: por meio dele percorremos as tramas das diferenças entre as gerações e como elas interferem no dinamismo do reisado. Por fim, urdimos o sexto e último cipó de nossa trama explicativa: o *cipó do espetáculo teatral* (tratamos a especificidade de seu caráter de auto performático).

A imagem de *cipós* foi tecida para destacarmos o caráter contraditório e dinâmico de toda prática cultural; ao tempo que procura constituir-se com forma e consistência próprias, toda prática cultural vive movimentos de superação de antigas fórmulas e aparecimento de novos formatos. Todo o capítulo organiza-se em torno da explicação acerca dos *cipós* do reisado e como, em cada “enquadramento” dessa prática cultural, dão-se os movimentos de permanência e transformação do reisado. De modo semelhante a Daniel Bitter, “... não é sobre

---

<sup>74</sup> *Transformação-continuidade, resistência-movimentos* são oposições que procuram nomear um processo social bastante complexo onde elementos da sociabilidade são permanentemente postos em movimento pela corrente temporal e pelas agitações contínuas da vida social (desde conflitos internos a contatos com outros mundos sociais). Essa pesquisa, em toda sua trajetória, perseguiu essa faceta da vida cultural que movimenta as construções de identidades.



*folias de reis* e seus objetos rigidamente delimitados no tempo e no espaço que trata este estudo, mas sim sobre seus múltiplos ‘enquadramentos’<sup>75</sup>” (2010, p. 13). À medida que contextualizamos socialmente características do reisado do Cipó e os *desenhos* que constroem por suas relações com o mundo a sua volta, tecemos o trançado dos *cipós* da brincadeira que vai além da folia em si: os *cipós* urdem a dinâmica social da qual faz parte o reisado da comunidade Cipó de Baixo.

Como painel de fundo, situamos a brincadeira do Cipó na trama geral da contemporaneidade: o universo múltiplo, contraditório e desafiador da modernidade. O historiador inglês Stuart Hall destaca a proposição de K. Robins sobre identidades culturais que gravitam entre a “tradição” – a reafirmação do permanente – e a “tradução” – as trocas com as muitas referências culturais que circulam num mundo globalizado (2006, p.p. 87 a 89). Ao percorrermos alguns *cipós* do reisado, aspiramos lançar luzes sobre o processo dinâmico experimentado também por qualquer prática cultural na modernidade: desejamos principiar uma certa *urdidura* das permanências, movimentos e contradições das práticas culturais na modernidade.

A associação entre a modernidade e o complexo processo de transformação das referências culturais de sociedades e comunidades é uma constante na literatura das ciências humanas. A historiadora Lucília Delgado assim se manifesta:

O mundo moderno, caracterizado por uma temporalidade frenética e em permanente transformação, vive um processo de desenraizamento. A memória tente a perder sua função de entrecruzamento de múltiplos tempos. À História, conquanto processo cognitivo, do qual o homem é o principal sujeito, cabe recuperar os lastros dessa dinâmica temporal, fazendo do próprio homem sujeito reconhecedor de suas identidades, por meio de sua integração na dinâmica sincrônica da vida em coletividade. (2006, p. 51)

Uma temporalidade acelerada e múltipla que reflete as diversas trajetórias percorridas pelos agrupamentos e sociedades modernas é um forte sinalizador desse processo de desenraizamento de sentidos (GIDDENS, 2002). Novas tecnologias, saberes múltiplos, comportamentos plurais, demandas políticas diversificadas, reinvenção permanente da economia, multiplicação dos direitos humanos, os movimentos ambientais, todos esses e tantos outros processos sociais e históricos têm levado a humanidade a uma continuada e acelerada transformação<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Termo tomado de Valério Valeri.

<sup>76</sup> De modo similar, Stuart Hall afirma: “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto

É nesse contexto que as memórias sociais e individuais já não conseguem dar conta de registrar a passagem humana no tempo. Segundo Delgado (2006), os mecanismos de narrativas do tempo desenvolvidos pelas memórias sociais e individuais não são capazes de coordenar os passos dos indivíduos e grupos sociais. Esse profícuo recurso social de capturar sentidos à passagem humana tem encontrado dificuldades na complexa modernidade que encontra na transformação permanente um caráter fundante. Por essa razão, a historiadora avalia que a História possui na contemporaneidade um importante papel de “recuperar os lastros dessa dinâmica temporal”. São os estudos históricos que poderão emprestar uma certa ordem a essa modernidade *líquida* (BAUMAN, 2001).

Sem cair no mérito dessa última proposição da historiadora brasileira, ela nos chama atenção para o seguinte fato: como aqueles brincantes e admiradores do reisado do Cipó, do município de Pedro II, experimentam a sua vivência nesse tempo de fragmentos, subjetividades, individualismos, competitividade, proliferação de saberes e crise de tradições? Se não entendem os sentidos desses conceitos, eles compreendem que necessitam continuar *vadiando*. Afinal de contas, suas histórias de vida, de algum modo, estão refletidas nas memórias da brincadeira. Do mesmo modo, aquele mundo que gerou o reisado do Cipó está mudando. O mundo que os constituiu vem se transformando e criando novos modos de ser e pensar. Nessas comunidades rurais<sup>77</sup> em movimento muitos caminhos dos brincantes se fecham, assim como os terreiros onde outrora vadiavam. Nesse campo de tensões, estranhamentos e continuidades, os caretas “mandam” seus *passarinhos* em estado de alerta: já não há muitos capitães a quem pedir seus agrados e contar suas lodaças. Aquele mundo de vadiagem, cantigas, cachaça, esperteza, troca de graças e solidariedade comunitária conflita com novos modos de ser onde o trabalho assalariado, a escrita, indústria cultural, competição, qualificação, obediência disciplinar e status econômico destacam-se como padrões reguladores de comportamentos<sup>78</sup>.

---

como um sujeito unificado. A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social” (2006, p. 7). Ver também Benjamin ABDALA JR. (2002, p. 11).

<sup>77</sup> Phillippe Robert explica que “durante a maior parte da história das sociedades humanas, as relações sociais têm se mantido firmemente concentradas nos domínios da proximidade” (apud BAUMAN, 2005, p. 24). É nesse universo da proximidade espacial que se desenvolvem as relações sociais que constroem a brincadeira do reisado e lhe garantem essa prerrogativa comunitária e familiar (característica que será amplamente explorada nesse capítulo).

<sup>78</sup> Ainda é Stuart Hall que defende que “... as identidades modernas estão sendo ‘descentradas’, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (2006, p. 8). Como imaginar os quadros de referência social de brincantes do reisado da comunidade rural Cipó de Baixo, no município piauiense de Pedro II, frente ao êxodo rural e à expansão dos instrumentos da modernidade no campo?

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais. (GIDDENS, 2002, p. 38).

Como *contar* a história desses sujeitos espertos, vigorosos, solidários, engraçados e debochadamente desapegados? Como manter essa tradição de trocas, laços sociais que se *renovam* a cada ano, festas familiares e comunitárias sem mediação monetária, poesias que são passadas de geração para geração sem direitos autorais e sem crítica estética, encontros de amigos e compadres criados juntos e repletos de *causos* a serem lembrados, piadas gratuitas e gargalhadas entre pessoas amigas, comunicação fluida entre “tempos” distintos, liberdades de falas e fanfarrices, brincadeiras com *passarinhos* ariscos, espertos e assombrosos, língua oral irreverente e alheia a formalismos? E como continuar fazendo dessa tradição fato social significativo para comunidades e indivíduos que convivem cotidianamente com as inovações da modernidade? Reprodução e transformação, continuidade e recriação, permanência e construção – nos inúmeros caminhos entre essas possibilidades que navegam os atores sociais do Cipó de Baixo e demais comunidades.

Tomar esse *movimento* de contínua “construção cultural” (TASSINARI, 2003) foi nossa meta nesta pesquisa. Por essa razão, a escolha pela festa do reisado propiciou margens para escrevermos sobre esse dinamismo cultural particular. Como bem ressalta Antonella Tassinari, “os estudos sobre rituais vêm recentemente substituindo o tom clássico atento para a manutenção da ordem social por abordagens que focalizam a mudança e a transformação” (2003, p. 42). Segundo a antropóloga brasileira, “um aspecto comum aos estudos sobre festas e rituais diz respeito à importância destes para o *estabelecimento* de um padrão de sociabilidade e para sua *transformação*” (p. 41 – itálicos nossos).

Certamente que esse mar de movimentos passa necessariamente pela vivência de processos de conflito social. As identidades culturais existem em meio a tensões culturais. A pesquisadora Graça Capinha questiona os usos da linguagem como campo tenso de identidades. Os brincantes do Cipó contam com a linguagem oral. Segundo Capinha, Alfredo Bosi considera-a como “(...) uma tradição oral intimamente ligada ao homem pobre e dominado” (2000, p. 117). A família de seu Raimundo e os amantes do reisado do Cipó possuem somente a fala como instrumento de representação e registro de suas passagens no tempo. A narração de sua vivência temporal encontra base numa língua dominada – a oral. São suas memórias, diálogos, lodaças e jogos de palavras com os capitães e plateias que lhes

anunciam ao mundo<sup>79</sup>. Ainda é Paul Zumthor que ressalta esse caráter criativo da tradição oral como “memória viva” de um grupo:

as culturas africanas, culturas do verbo, com tradições orais de riqueza incomparável, rejeitam tudo que quebra o ritmo da voz viva (...) Na palavra tem origem o poder do chefe e da política, do camponês e da semente. O artesão que modela um objeto, pronuncia (e, muitas vezes, canta) as palavras, fecundando seu ato (...) a palavra proferida pela Voz cria o que diz. Ela é justamente aquilo que chamamos poesia (1997, p. 65 e 66).

São suas memórias, lodaças e a performance social que mantêm viva sua “Voz”: uma “poesia” criadora de um sentido profundo de sociabilidade que persiste apesar dos movimentos contrários.

Já notamos que o velho calendário da festa de Reis não tem sido suficiente para alimentar a tradição da brincadeira. Contratos com escolas e agente públicos, “reisado fora de época”, palestras, registros em vídeo e distribuição de dvds entre amigos e parentes, estes e outros recursos têm sido empregados pelos brincantes do Cipó para preservar suas memórias e suas vidas<sup>80</sup>. Importante destacar que essas suas ações não se caracterizam por uma carregada compreensão de sua diferença frente aos *outros*. Não há um posicionamento claramente organizacional e político que coordena suas reações como grupo de brincantes do reisado. Por outro lado, eles reconhecem as mudanças e as resistências à permanência daquela tradição. É esse reconhecimento de sua particularidade cultural e das oposições enfrentadas que orientam essas novas posturas frente ao mundo e mantêm viva sua “Voz”. O reisado cumpre o papel de ser um “*atrator cultural*”:

(...) é tarefa do toré desempenhar o papel de um poderoso “atrator cultural” (...) que sintetiza, reflete e expressa princípios estruturantes de sociabilidade ao colocar em homologia as relações dos mestres e mestras com os *Encantado* – elementos de uma cosmologia regional – e as relações de trocas que as famílias tumbalalá mantiveram com grupos indígenas da região do submédio São Francisco e vêm mantendo agora com demais agentes de uma rede de apoio. (ANDRADE, 2008, pp. 48 e 49)

Assim como Ugo Andrade, que analisa as redes de troca entre os índios tumbalalá e demais grupos externos, identifica no ritual do “toré” essa força articuladora da sociabilidade

<sup>79</sup> Benedetto Vecchi (2006) destaca que “... muitos dos envolvidos nos estudos pós-coloniais enfatizam que o recurso à identidade deveria ser considerado um processo contínuo de redefinir-se e de inventar e reinventar a sua própria história” (p. 13). As identidades expressam visões de mundo de grupos e comunidades sobre suas vivências e contradições.

<sup>80</sup> Discutimos esses elementos no *cipó da modernização*.

tumbalalá, acreditamos que o *movimento* do reisado preserva e reforça padrões de sociabilidade tradicionais às pessoas de comunidades rurais do interior de Pedro II, ou, nas palavras de Bauman (2005), realimentam o “poder aglutinador das vizinhanças” (p. 24). Brincantes e amantes do reisado renovam certas crenças, laços sociais, costumes e valores ano após ano: o movimento do reisado tem grande responsabilidade sobre o reaquecimento desse mar de sociabilidade comunitária. E é desse modo que estamos compreendendo o processo de identidade dos brincantes e apreciadores do reisado: não se trata de um sistema estruturado e unificado tampouco organizado num aparato de ideais, princípios e lutas políticas. Compreende um processo complexo de reconhecimento social que passa por atitudes, relações, memórias e ações que se dão espontaneamente por uma parte dos brincantes e amantes do reisado. Sua natureza é amorfa e aparentemente desproposita, pois, na falta de uma organização racional, eles se articulam por meio de relações de amizade e parentesco, pelos encontros de festas e brincadeiras e pela reprodução de suas memórias de vida.

Assim como a clássica obra de Paul Gilroy, “O atlântico negro”, que busca defender uma postura nova para os estudos culturais onde “os padrões fractais de troca e transformação cultural e política (...) indicam como as etnias e ao mesmo tempo as culturas políticas têm sido renovadas” (2001, p. 58): a cultura não mais vista como unidade temporal, espacial e resistente aos movimentos e às contradições. Nas comunidades rurais de Cipó de Baixo e vizinhanças, identificamos movimentos amorfos e não lineares de construção/desconstrução cultural, permanência/criação, tradição/transformação. Esse dinamismo não possui uma ordem ou um sentido linear que o orienta: tão somente acontece e causa estranheza a todos.

Num mundo relativamente alheio à escrita e aos processos organizacionais da política moderna, os brincantes e amantes da brincadeira não se apresentam como um todo homogêneo que resiste ao mundo que desconsidera ou desvaloriza seus sentimentos, atitudes e ações. Mesmo por que grande parte da desvalorização da brincadeira e do conjunto de relações, comportamentos e valores que a alimentam encontra-se no interior de suas próprias comunidades e famílias. São os jovens que vão e voltam de São Paulo; os filhos e filhas que passam a relacionar-se com outros mundos por meio da tv e da escola; as novas formas de lazer e entretenimento que se espalham pelas comunidades; novos costumes e valores adotados pelas famílias; a disseminação de uma espécie de *individualismo* que reduz os terreiros de solidariedade e interação social, e, por outro lado, amplia as margens de privacidade e intimidade; a progressiva relevância do papel-moeda nas relações econômicas e

sociais<sup>81</sup>; o desenvolvimento de políticas públicas pautadas no “*toma lá dá cá*” etc. A modernidade aporta nas comunidades rurais de Pedro II internamente e, por essa razão, sutilmente. Imiscuem-se, no meio das relações, atitudes, expectativas, sentimentos e ideias das pessoas. Não *invade*, mas se incorpora pouco a pouco no cotidiano das comunidades.

Os brincantes e amantes do reisado percebem, ora mais claramente, ora menos, essas pequenas mudanças multiplicarem-se e acomodarem-se ao cotidiano da vida de todos. São essas mudanças que recusam certos modos de viver tradicional das comunidades (entre eles, o reisado)<sup>82</sup>. Eles não resistem somente para manter a brincadeira, mas para preservar certos comportamentos, valores e relações que aqueciam e ainda continuam a aquecer de um certo modo a vida daqueles homens e mulheres. Como um fato recente e nunca experimentado, eles percebem a proliferação de questionamentos sobre algo que, até pouco tempo era tratado como *natural*: brincar o reisado, assim como participar dos festejos, novenas e leilões das comunidades eram *movimentos* inquestionáveis. Perguntar-se sobre o que são, que caminhos estão trilhando, quais os futuros para suas comunidades, entre outras questões, são fatos recentes em suas trajetórias como comunidades rurais. Por essa razão, o fenômeno da *identidade* forma-se em seu interior: num mundo até então tomado como *natural* não havia espaço para questionamentos sobre o que são, o que os particulariza ou por que outros mundos recusam seus modos de ser. “Sua forma de estar no mundo eliminava da questão da ‘identidade’ o significado tornado óbvio por outros modos de vida – modos que nossos usos linguísticos nos estimulam a chamar de ‘modernos’” (BAUMAN, 2005, p. 25 e 26). São nesses trajetos de ir e vir, de encontrar-se e desencontrar-se que navega o processo de construção *dessa* identidade cultural dos amantes do reisado da comunidade do Cipó de Baixo. Uma odisseia sem bússolas ou cartas capazes de apontar direções acertadas como muitas outras odisseias de identidade<sup>83</sup>.

Propomos reconstruir essa complexa realidade por meio de uma imagem: a trama de *cipós* do reisado da comunidade Cipó de Baixo. Essa representação metafórica procura

<sup>81</sup> Sem querer apontar uma explicação final sobre essas transformações no interior das comunidades rurais recordo o que o historiador Stuart Hall afirma sobre os processos de mediação cultural globalizados, ou, como ele denomina, *homogeneização cultural* (2006, p. 76): “quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mas as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’” (p. 75)

<sup>82</sup> Em uma dimensão da realidade distinta, mas de maneira bastante semelhante, Stuart Hall (2006) observa que as culturas nacionais vêm sofrendo mudanças motivadas pelas trocas globais: “à medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural” (p. 74). De um modo semelhante pensa Zygmunt Bauman (2005): “globalização significa que o Estado não tem mais o poder ou o desejo de manter uma união sólida e inabalável com a nação” (p. 34).

<sup>83</sup> Como bem compreende Zygmunt Bauman, “as ‘identidades’ flutuam no ar” (2005, p. 19).

inventariar a profusão de cipós entrançados num complexo que gera matizes, texturas e formas únicas de diálogo entre tradição e mudança. Nas linhas que se seguem apresentamos alguns cipós desse urdimento singular que compreende a brincadeira do reisado do Cipó de Baixo.

#### 4.1 *O cipó da modernização*

Denominamos o primeiro fio dessa urdidura como *modernização* da brincadeira. Nesse cipó, percebemos os elementos mais representativos desse processo que movimenta a tradição do reisado: as comunidades rurais onde se vive a brincadeira e os atores sociais apaixonados pelo movimento. É no diálogo com a modernidade que os brincantes e amantes do movimento vêm sendo pressionados a realizar mudanças necessárias à sua sobrevivência (não somente do próprio reisado, mas de sua rede de sociabilidade). Não é simplesmente um modismo ou inconsistência da brincadeira. Pelo contrário, no primeiro tópico desse capítulo, demonstramos que a folia de Santo Reis da comunidade Cipó de Baixo possui fibras bastante resistentes. De modo diferente, percebemos uma relação tensa com a modernidade que se expande fortemente na zona rural de Pedro II, o que reflete num processo conflituoso, pois não há consenso entre os brincadores e demais pessoas que se envolvem. Há divergências de pensamentos, posturas e iniciativas, principalmente entre as novas e antigas gerações (matéria que será discutida no *cipó dos conflitos entre gerações*).

Verificamos que esse *cipó da modernidade* se entrança fortemente com todos os demais *cipós* do reisado. Como metáfora da realidade, talvez fosse mais adequado afirmar *cipóS da modernidade* pois a rede de mediação da tradição com o moderno estende-se em todas as direções da brincadeira. Ao escolher o uso do singular deve-se ao fato de o plural abrir margem à expectativa de haver cipós variados com o mesmo caráter de moderno. Então, quando nos referimos a este cipó em particular entendemos que o mesmo se comporta como uma *cipoada* – um sistema de cipós que se estendem por todas as dimensões dessa grande trama que é o reisado.

E que *cipoada* é essa? Acreditamos que há múltiplos direcionamentos nas transformações do reisado que é *sugestionado* pelo próprio processo de modernização capitalista: *individualização, mercadorização, planificação e folclorização das diferenças*.

Por *individualização* compreendemos o crescimento dos interesses individuais dentro daquela brincadeira tradicional onde os determinismos coletivos eram dominantes (vide o *cipó das trocas familiares e comunitárias*). Segundo Francisco Milú (2009), “geralmente,

meu pai paga quinze reais por noite prum careta, pra uma dama. Por exemplo, quem é de fora, vem pra brincadeira, mas se não ganhar ele num brinca”. Hoje o interesse pecuniário, para alguns brincantes, sobrepõe-se ao velho interesse de vadiar. As damas, a burra, os músicos, todos eles brincam e continuam apreciando a brincadeira, mas também esperam, pelo “serviço” bem feito, uma remuneração. O simples ato de vadiar por vadiar, ou o fato de participar daquele movimento coletivo, ou demonstrar sagacidade e capacidade de produzir graça, ou brincar com os amigos, todos esses elementos, para alguns deles, não são suficientes para motivá-los a realizar as jornadas de pândegas noturnas.

Nesse mesmo sentido, as damas e caretas querem saber de antemão quanto vão ganhar. Como já exposto por Conceição Milú (2009): “nas casas que tem pouca gente, eles não querem brincar. Por quê? Porque eles acham que não vão lucrar muito, não vão ganhar muito dinheiro. Aí eles só querem brincar aqui no dia da festa porque tá lotado, aí eles acham que vão encher o bolso. Sai botando o lenço em todo mundo, em todo mundo”. A recompensa financeira ganha importância maior que nos tempos pretéritos onde a brincadeira em si valia todo sacrifício: saía-se no final da tarde e somente chegava na madrugada do outro dia ou já pela manhã (dependia da distância da comunidade). Em tempos pretéritos não havia transporte: todos iam a pé. Recebiam convites de comunidades mais distantes e mesmo assim se lançavam naquela jornada. Iam pelo sabor da brincadeira e do sempre surpreendente que era toda empreitada: desde o acolhimento da família do capitão, passando pelas brincadeiras de seus convidados às surpresas e novidades experimentadas. No ato de brincar o reisado, também era oportunidade para encontrar conhecidos e viver aqueles momentos de acolhimentos e trocas.

O prazer de vadiar, de reunir-se com aquela turma de amigos, parentes e compadres já não se sobrepõe ao interesse pecuniário para alguns dos brincantes: esta é uma das direções do movimento da modernização das comunidades rurais e da própria folia de Reis. De modo diferente do passado, os interesses de vadiar e receber alguma pecúnia se equilibram numa tensa gangorra. É por essa razão que Francisco Milú (2009) afirma:

Por que que o reisado hoje tá oitenta por cento de dentro da família de meu pai? Por quê? Porque se é só nós irmãos, Luciano, nós vamos brincar na sua casa ou na casa da pessoa, tanto faz nós ganhar como nós não ganhar: está dentro da família. Se você pagar quinze reais pra uma pessoa vim tocar sanfona, quinze reais prum careta vim de fora, quinze reais pra quatro dama... são noventa reais, né? Quinze reais prum trianguista, quinze reais prum pandeirista. São cento e vinte reais. Então, com fora boi, fora burra, fora o resto dos careta, fora o resto dos componente. Então, qualé a sua despesa por noite?



Já tratamos desse caráter familiar e comunitário do reisado. É uma espécie de liga capaz de aglutinar e motivar as pessoas. Mas, como já explicado anteriormente, “a festa da brincadeira do reisado é pra gente pedir dinheiro” (ANTÔNIO JOÃO, 2010). No entanto, esta festa não gira em torno do dinheiro. Nem no pretérito nem no presente. O dinheiro é o elemento mais aparente: trata-se de uma representação material que personifica a vontade de brincar, o apreço pela reunião de parentes e amigos, o divertimento jocoso, o “movimento” que quebra a rotina cotidiana, a valorização da esperteza pela manipulação das palavras etc. O que vem se alterando é a relevância da troca fiduciária para os brincantes. Aqueles distantes do círculo familiar do dono do reisado não brincam se não obtiverem, além da troça e da farra, a recompensa financeira. Esta passa a ter uma relevância maior do que no passado. O dinheiro passa a ser um forte mediador no sistema de trocas do reisado.

Contudo, a importância da figura monetária não é a mesma para todos. Para seu Raimundo Milú e seus parentes mais próximos (principalmente, para o patriarca), a farra, a graça, os encontros, a pândega possuem um valor *per si*. Se o dinheiro é relevante, é porque faz-se necessário para reunir os demais brincantes (damas, “trianguista”, pandeirista, sanfoneiro) e o transporte de todos. Mas os familiares do brincante Milú satisfazem-se com a realização da brincadeira.

Conceição Milú bem esclarece essa relação dos brincantes com o dinheiro ao explicar o que é feito com o recurso da “festa dançante” feita na noite de Santo Reis com uma banda de forró profissional:

Como eu cresci nesse ambiente de meu pai fazer três, quatro festa por ano, aí, pra mim, dinheiro tanto faz como tanto fez, aí... Aqui, o dinheiro que a gente ganha é mais só pra pagar assim as despesa da festa, às vezes, também, meu pai precisa, quando termina, a gente pega o dinheiro arrecadado todim aí dá pra ele comprar algum animal, uma cabra, um porco, essas coisa assim, sabe? O dinheiro mesmo da festa de Reis assim a gente num fica quase nada pra gente não. A gente dá mais pro pai, pra mãe, pra comprar assim de material pra casa... Quando dá um lucrozinho, sabe, o meu pai é... às vezes, a gente dá o dinheiro pra ele pra ele comprar de coisa pra casa: é feijão, arroz, essas coisa, sabe? E... mas é difícil assim dá um lucrozinho, porque todo dinheiro mesmo é só mais pra pagar as despesa: pagar a cerveja, carro, essas coisa, licença.

A “festa dançante”, feita após a folia de matança do boi, no último dia de brincadeira, tem por fim cobrir as despesas da própria festa como também os custos com a brincadeira de Reis. Entre os filhos, genros e noras de seu Raimundo Milú, o dinheiro tem a finalidade tão somente de garantir a cobertura das necessidades da família e da própria brincadeira. Assegurado o bem-estar do núcleo familiar, os brincantes dão-se por satisfeitos. Nesse padrão

particular de valores e comportamentos, a realização de seus prazeres e alegrias é essencial. Não quer dizer que seu Milú seja um homem extravagante ou que não reconheça o valor da compensação financeira. Como comerciante que é, certamente sabe sobre a necessidade do dinheiro para garantir sua sobrevivência e de seus dependentes.

Para esse homem de “movimento”, a vida gira também em torno de outras necessidades onde o dinheiro é um meio ou instrumento, mas jamais o fim. O dinheiro faz parte de tramas diferenciadas da vida de seu Milú. Tanto serve para garantir sua sobrevivência e de seus entes mais próximos como também esse fio faz parte de outras urdiduras. E certamente deve fazer parte de outras tramas de sua vida que não foram levantadas na pesquisa.

O valioso em nossa interpretação é considerar o fato de que novos arranjos significativos são construídos em torno do dinheiro para o seu Raimundo Milú e para a brincadeira do reisado do Cipó de Baixo. E aqui não há nenhum juízo de valor que considera tais significados como mais relevantes ou humanistas. Neste sentido, aquelas mudanças apontadas pelo agente comunitário de saúde com a proliferação de benefícios sociais (previdência social e bolsa-família) ou com o pecúlio proveniente de São Paulo e outras metrópoles que, por um lado contribuíram com a melhoria da qualidade de vida daquelas pessoas, por outro lado ampliou a relevância da figura monetária como meio de sobrevivência e mediação social e seu próprio valor simbólico passa a ter significados mais relevantes para as pessoas e suas relações. Verificamos transformações no padrão das construções das residências (casas maiores, algumas substituem o velho tijolo de adobe pelo tijolo cerâmico de furo, incorporam a cerâmica como revestimento de piso, janelas e portas de ferro, banheiros no interior da casa com sistema de fossa séptica, cozinhas com pias e sistema de água encanada), a motocicleta é incorporada como principal meio de transporte, na culinária há uma progressiva incorporação do galeto (frango criado em granjas), suas despensas passam a armazenar, além do café, açúcar e produtos de higiene pessoal e limpeza doméstica, mantimentos como arroz e feijão (antigamente frutos exclusivos da atividade agrícola de subsistência), o vestuário incorpora as roupas industrializadas e padrões mais consoantes com a indústria da moda, multiplicação de clubes que oferecem “shows” com bandas e cantores de forró, proliferação da cerveja como bebida preferida. Todas essas transformações estão diretamente associadas com a proeminência da figura monetária na vida das populações rurais de Pedro II.

Se por um lado, uma parte dos brincantes passa a valorizar sobremaneira a recompensa financeira, a plateia que participa do movimento passa a reagir diferentemente. Sua mão já

não é tão afeita a trocar divertimento por moedas. Seu Antônio João (2010) bem descreve essas mudanças na postura do público:

Aí é tão tal que você vê gente que tá ali, ele já sabe que a gente só vai pedir dinheiro na hora do boi. Quando os careta tão brincando por ali, aí fica aquele tanto de gente. Na hora que eles verem o boi chegar, dizem: vão já pedir dinheiro. Aí quem não tá com uma moedazinha no bolso e não quer dar uma cédula de papel, aí já vai se retirando. Aí diz: não, eu vou cair fora porque eles vão já chegar em mim (ri) (...) Por exemplo, vem dois companheiros. Aí tem um que quer e o outro não quer. Rapaz, vambora espiar. Aí o outro diz: não, eu lá vou dar meu dinheiro pra careta. Aí, aquele que quer assistir, vem e diz: olha, fulano de tal tá lá acolá, chama pelo nome dele. Aí ele vem na hora (ri). A gente chama e ele vem.

Certamente que no passado havia essa resistência – até porque todos sabem que o careta está lá “pra pedir”. Por essa razão, dificultavam e faziam troças com os lenços dos caretas. Mas o careta Antônio João ressalta o fato de que, no presente, as pessoas resistem muito mais a recompensar os autores da brincadeira. Segundo ele, assim como diminuiu o interesse pela festa, também aqueles que ali se juntam já não estão tão motivados a participar daquele jogo de trocas comunitárias: a graça por uma moeda. Neste sentido, é que defendemos que a figura do dinheiro passa por novas significações. Entre elas, a ideia de despender moeda somente com aquilo que tem “valor”. A graça do brincante faz parte de uma tradição, é algo provindo do terreiro de um parente ou amigo. Logo, não figura como um bem com mensuração monetária. Na cultura capitalista, há taxionomias e representações sobre o que é um objeto ou serviço digno de valorização monetária. Principalmente para os jovens, mais afeitos os valores da sociedade capitalista, aquelas velhas brincadeiras não podem ser enquadradas em algum sistema de troca mediada pelo papel-moeda.

Se algumas pessoas já chegaram a temer o boi, por medo ou por ele ser mais bravio do que o da atualidade e, por essa razão, mantinham-se distantes, atualmente, ocorre diferente. Não há temor algum por parte da plateia (a não ser por algumas crianças menores). O que gera resistência para se aproximar, por parte de alguns espectadores, é o risco de se ver obrigado a abrir mão de sua pecúnia. O público de hoje também se posiciona como mais apegado ao metal que traz no seu bolso. Acima da *tradição coletiva* que apela para a troca da graça por uma moeda, sobrepõe-se o *interesse individual* de guardar o metal acumulado. O interesse individual passa a contrariar a determinação coletiva da tradição comunitária do reisado.

Por outro lado, o depoimento do brincante Antônio João destaca um outro fio da trama cultural do reisado: “olha, fulano de tal tá lá acolá, chama pelo nome dele”. Essa vinculação

social faz com que seu companheiro, apesar de não desejar contribuir com as graças dos brincantes, aproxime-se da roda do reisado. Esta roda ainda se mantém, pois as pessoas que a fazem possuem outras vinculações sociais: parentesco, amizade, compadrio, companheirismo. Esta roda se alimenta dessas cirandas sociais que aproximam e fazem aquelas pessoas se reconhecerem como parte de algo comum. Umas pessoas mais, outras menos, elas sabem que fazem parte de uma trama social que as une como partes de um todo. Se os novos valores dados ao papel-moeda levam-nos a avaliar mais se devem ou não retribuir o “serviço” dos brincantes, a compreensão de um determinado pertencimento comunitário contribui para engrossar a grande roda do reisado.

De modo semelhante, essa postura assumida pela população juvenil também é identificada na figura dos *capitães*:

Até quatro casa ainda chegou época de brincar. Hoje, arruma uma na marra, como se diz. Ainda é assim: o dono da casa ainda diz: *oh, vão lá pra casa e eu não vou garantir nada não, mas se ajuntar muita gente vocês fazem alguma coisa, arrecada um dinheirozim.* (...) Na época do passado não. Na época do passado o dono da casa quem se comprometia: *olha, vá lá pra casa que tem isso assim, assim.* A gente ia, como tinha um senhor, por nome de Luiz Penha, ali nas Contenda, que fica ali ... atrás de Pedro II. A gente ia pra lá umas vinte ou trinta pessoas de a pés. Aí, saía daqui meio-dia, que era longe. Quando chegava lá era janta pra todo mundo. Todo mundo jantava e a gente brincava até ... Lá eram duas casas que, que eles recebiam o reisado: era ele e outro vizim assim. Aí, a gente jantava na casa dele, brincava. Quando terminava, ia pra casa do outro. Lá, ele já tava também com outra merenda pra, depois da brincadeira, oferecer pro povo. (ANTÔNIO JOÃO, 2010).

O apego individual de acumular, acompanhado da vontade de não desperdiçar ou de não perder a riqueza entesourada, transformaram-se numa forte parceira de muitos habitantes da zona rural de Pedro II. Não que a brincadeira do reisado possa ser lida como uma festa de esbanjamento, mas pressupõe um sistema de trocas. “A pessoa que tinha condição dava um bode, dava uma leitoa, dava um capão, davam uma quarta de farinha, dava arroz, dava... tudo dava. Até milho eles davam pra... Eles diziam que não tinha a burra, eu vou dar milho (ri) pra tu dar à burra... (ri)” (CHICÓ, 2010). O importante, segundo o velho brincante, era retribuir pela brincadeira feita em seu terreiro.

Motivado por essas mudanças, a brincadeira vem, pouco a pouco, *mercadorizando-se*. A paulatina e iniciante *mercadorização* da brincadeira dialoga com a lógica dominante de acumulação de riquezas na sociedade capitalista. Não somente bens propriamente ditos, mas criações estéticas e culturais submetem-se ao movimento mercadológico. Se, outrora, era uma festa de poucas famílias, a mesma cria possibilidades para ser realizada em clubes com

cobrança de “entradas” ou em escolas com o respectivo pagamento do cachê. Já em setembro de 2009, o “dono do reisado” Raimundo Milú já tinha quatro pré-acordos para brincar em clubes (infelizmente para os brincantes, só veio a se efetuar uma dessas apresentações<sup>84</sup>). Nesses locais, é cobrada uma certa quantia de dinheiro para entrar e participar da festa. Há também uma negociação entre o dono do clube e o dono do reisado sobre os valores da brincadeira. Em setembro de 2009, os valores não estavam fechados ainda, mas “o contrato vai ficar quase feito” (MILÚ, 2009) – o que substituiria um “pré-contrato”. Geralmente, seu Raimundo Milú procura ficar com o valor da “portaria” mais “a ajuda do Santos Reis por fora” (é costume que toda família que recebe a brincadeira do reisado em sua casa contribua com uma certa retribuição, seja em dinheiro, seja em mantimentos). E essa ajuda teria que ser dada para o boi (o brincante do boi é filho de seu Raimundo) ou para o próprio Raimundo Milú, pois se desse para outro (careta, dama ou burra) esse poderia pensar que era uma prenda para ele e não para o dono do reisado.

Ainda sobre as brincadeiras dentro de um clube, é importante frisar algumas peculiaridades. Uma delas diz respeito ao fato de que os caretas ou as damas não jogam lenço nos ombros dos frequentadores da festa. As moedas que seriam dadas como prendas para os caretas ou damas por aqueles que assistem à brincadeira – “pois a brincadeira do careta é pedir” (MILÚ, 2009) – equivaleriam à parcela do valor tirado na bilheteria que cada um deles receberia após a brincadeira. Segundo o pensamento de hoje, a brincadeira de jogar o lenço seria um incômodo para aqueles que estariam no clube para se divertir. Assim, o caráter interativo e comunitário da brincadeira, nos clubes, se dilui. Neles, a brincadeira transforma-se tão somente em *espetáculo* a ser apreciado (voltaremos a essa temática quando tratarmos da *folclorização* da tradição – última parte deste tópico acerca da modernização).

Por outro lado, os brincantes mais jovens priorizam a recompensa financeira ao antigo brincar por brincar: “Olha, pra falar a verdade, uma parte de gente daqui é animado pra brincar, mas só vai animado pra ganhar, não é pra brincar, é pra ganhar. Aqui só tem eu e meu cunhado que vamo, que ganhe ou que não ganhe, nós vamo, mas, os outros (faz o gesto indicando que é pelo dinheiro)” (MILÚ, 2009). Os brincantes incorporam novos valores à brincadeira: se antes, entre as suas motivações, a recompensa financeira cumulativa e individual não era relevante, agora, passa a ser um elemento significativo na sua organização e exige do dono do reisado uma atenção especial no planejamento da folia, seja em clubes, seja em casas. O brincante passa a prestar um serviço para o dono do reisado como se fizesse

---

<sup>84</sup> Já em 2010 nenhum contrato foi firmado com clubes.

uma “diária” de trabalho para o mesmo. A própria retribuição pecuniária já passou a ser tratada como uma espécie de diária.

Aquilo que antes era pleno de sentido para aqueles que a criavam e recriavam todo ano, começa a ser tomado também como a “cultura”, a “tradição”, o “folclore”. De algo complexo e pleno de significados passa a ser um “número folclórico” neste cipó da mercantilização. Como espetáculo-mercadoria ganha um novo sentido. Não que os antigos sentidos deixem de existir, mas, passam a conviver com a sobreposição da *mercadorização* da brincadeira: os brincantes querem saber de antemão quanto ganharão por cada noite; os possíveis “capitães” passam a separar o antigo sentido de brincadeira comunitária daquele custo financeiro que se vê obrigado a ter ao trazer o reisado para sua casa; a brincadeira pode transformar-se num grande “prejuízo” para o dono do reisado e sua família. A brincadeira, paulatinamente, vem se transformando também num “serviço” cultural e que, como todo serviço, implica custos a serem pagos.

Numa sociedade onde quase tudo possui um valor monetário e o tempo das pessoas está voltado sobremaneira para a criação de valores, o *planejamento* passa a ser uma necessidade primária para evitar desperdícios e alcançar os melhores resultados com o mínimo de esforços e recursos. A brincadeira do reisado se complexifica mais ainda, pois tem que incorporar essa lógica do planejamento. Não significa que anteriormente dispensasse alguma espécie de sistematização das atividades envolvidas, mas que, na atualidade, sem planejamento estratégico, a brincadeira corre o risco de se extinguir. Um planejamento que não diz respeito somente aos seus custos, mas considera também a relação entre os brincantes e a plateia como também entre o dono da brincadeira e os donos das casas onde ocorre o movimento: evita-se incomodar a plateia com o truque do lenço, por exemplo.

Somos nós que pagamos. Por exemplo, o carro da Lagoa do Sucuruju vem por vinte reais. Então, quando chega aqui, independente se ele traz uma ou duas pessoas. Se ele também não trouxe ninguém, a gente não falou com ele, tem que pagar os vinte reais. Então, se ele não trouxe ninguém a gente vai ter prejuízo, né? E também se ele trouxe vinte pessoas... Então, se a entrada for dez reais, então duas pessoas ele já tira o frete dele. Então aquilo tá dando lucro pra nós. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009).

A festa dançante, realizada no dia cinco ou seis de janeiro<sup>85</sup>, tem transporte gratuito oferecido pela família de seu Milú; já para a festa de Santo Reis à tarde no terreiro de seu Raimundo Milú não se disponibiliza esse transporte. “Sem falar na divulgação nas rádios.

<sup>85</sup> Data escolhida conforme a proximidade a um final de semana, pois se almeja um grande público para pagar os custos das noites de Reis anteriores. Se a festa é feita durante a semana, o público é pequeno.

Também, às vezes, nos carros de som lá nas ruas a gente paga também. Aí, de quase toda comunidade, a gente freta um, dois carros.” (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009). A necessidade de contratar transporte, publicidade bem como planejar outros elementos que fazem parte do dia mais importante das brincadeiras de reisado, o dia de santo Reis, transformam o antigo *movimento* num grande evento repleto de riscos e possibilidades<sup>86</sup>.

Só a despesa de uma festa de Reis, ela é calculada em oitocentos reais. Colocando no baixo, oitocentos reais com programação, divulgação. (...) A partir agora do mês de novembro, ele já começa a fazer algumas entrevistas nas rádio, né? Matões, a Cidade Vida. Ele faz as entrevista já. Ele já começa a colocar uma divulgaçãozinha. Uma pequena divulgação. (no ano passado, ele gastou quanto quando ele foi somar toda a divulgação quando começou em novembro até dia seis de janeiro?) Foi umas face de uns quinhentos e sessenta reais, porque quem faz essa parte aí, essa contabilidade de divulgação, é eu e a mãe. Meu pai mesmo, festa. Quem contrata as banda é eu, quem contrata a cerveja é eu, quem fala com os carro é eu e a mãe, né? Quem fala com os carro, é sessenta, cinquenta, trinta carro é eu. O pai, ele, assim, ele fica responsável assim pra ir às comunidade, né? O pessoal liga: rapaz, eu quero o reisado no Olho d’Água dos Paulino. Aí ele vai lá, conversa com a pessoa lá e marca o dia. Ele tira o reisado, faz todo o movimento. Aí, é a gente quem, eu e meus irmão, é que a gente faz a contratação... (espera aí: quer dizer então que tudo é dividido, cada um tem uma função) Tem uma função. Dia de Reis, quem vai vender cerveja é eu e meu irmão, quem vai vender no frejo é minha mãe e minha mulher... (vender no quê?) ... no frejo... (o que que é isso?) ... Frejo é uma bancazinha que você bota pra vender assado, espetinho, essas coisa, né? Aí foi uma face de uns quinhento e sessenta de divulgação. Aí ele comprou dois porco, comprou uns carneiro, comprou uns bode pra matar. Aí, eu sei que a festa (por que ele viu que não ia dar? O que era?) Porque praticamente, Luciano, ele não ganhou nada o ano passado (ano de 2009) de animais, em termo de animais ele num ganhou nada. Ele vai brincar nas comunidade, é como eu lhe falei ... (numa casa, ele ganha o que hoje? No ano passado, ele ganhou o quê?) Numa casa, é assim, oh. A gente, o ano passado, ele chega a brincar nas casa, aí, o pessoal dão vinte reais, depois da brincadeira. Dá aquele um real prum careta, essas coisinha assim, né? Moeda, geralmente, é mais é moeda. Tem careta que tira trinta centavo numa noite brincando. Você está entendendo? Por isso que eu digo que tem que ter vontade mesmo. Se não tiver vontade num vai. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Além de muita “vontade”, deve haver um planejamento; se não, o que se ganha com a “festa dançante” na noite de Santo Reis não cobre as despesas com a mesma e com o movimento do reisado entre o dia primeiro e seis de janeiro. Como bem frisa Francisco Milú, tanto os capitães como as pessoas que vão assistir ao reisado estão contribuindo cada vez menos com a brincadeira. Logo, a “festa dançante” deve cobrir com todos os gastos feitos durante o período de Reis. Para tanto, a mesma deve possuir um bom planejamento, pois é o

<sup>86</sup> Importante destacar que essa associação entre a brincadeira de Reis e a “festa dançante” na noite do último dia é uma criação particular da família de Raimundo Milú: não há uma extensão entre a velha folia de Reis e a festa que ocorre na noite do último dia de folia. Como Raimundo Milú sempre organizou festas, criou esta grande festa associada ao reisado, sem constituir-se como uma continuidade do mesmo. Apesar disso, tem servido para cobrir despesas da brincadeira de Reis.

mesmo que contribui para diminuir os custos e alcançar um público maior para a “festa dançante”.

Contudo, esse processo de planificação não ocorre tranquilamente. Ideias diferentes acerca do que deve fazer parte da festa levam a desentendimentos entre o dono do reisado e Francisco Milú. Para este, o pai “não sabe administrar” financeiramente todo o movimento do reisado juntamente com a festa dançante da última noite.

Quando nós tamo nós em casa, que nós num fala pro meu pai, quando nós tamo nós em casa, nós diz: o pai num sabe administrar o reisado, sabe? Ele sabe administrar... ele sabe assim fazer o movimento, ele sabe trazer o pessoal até o movimento, mas ele não sabe... é... colocar uma venda no movimento. As pessoas vem, Luciano, faltam é morrer de sede... nos movimento aí. Bebe o que é de água, tudo. Aí, nós fala:

– Oh, pai, o senhor poderia ter comprado água mineral pra vender pro povo.

– Quem é que vai comprar água, rapaz? Num existe isso não!

Aí, eu digo:

– Oh, pai, nem todo mundo quer chegar na sua casa e meter um copo em seu pote pra beber não, que num sabe de onde é que veio essa água, né? Tem muita gente que pensa assim: ah, eles têm um balde d’água escondido lá dentro e toma dentro da água boa e tem água suja aqui.

E aí muita gente, o pessoal acaba indo embora cedo por falta de água, né? À tarde quando o sol esquenta:

– Tem água mineral?

– Tem não.

– Tem água mineral?

Aí, ele não quer deixar a gente comprar. Ele quer fazer o negócio e num faz. Mas aí ele fica entre uma coisa e outra. Ele não libera pra nós vender tudo o que nós quer. Que a gente faz as coisa aí, mas é como se ele fizesse uma lista e dissesse assim: compre isso. Nós contrata a banda mas é de acordo com ele. Nós vamos contratar a cerveja mas nós contrata o tanto que ele manda. Se ele mandar assim: vá lá contrate cinquenta caixa de cerveja brahma, cinquenta caixa de cerveja schin. Aí, ele num vai. Vai eu e a mãe, mas nós traz cinquenta caixa de cerveja brahma e cinquenta caixa de cerveja schin. Porque se deu, deu; se num deu, amanhã ou depois ele num tá dizendo: olhe, tal, isso assim, assim, assim... era desse jeito. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Como já visto em sua história de vida, seu Raimundo Milú sempre organizou festas e leilões. Só que os filhos percebem que as festas de hoje já não podem ocorrer como aconteciam os movimentos passados. As pessoas querem mais conforto, oferta de serviços e produtos variados e estão dispostos a pagar. Como bem pontua seu Antônio João, “hoje em dia, o dinheiro tá mais fácil, mas aí o pessoal mais novo só são animado mermo é com folia de... só querem é dançar, é tomar nos bar. E aí o reisado tá fracassando”. Ao afirmar que as gerações mais novas querem “dançar”, “tomar nos bar”, o cunhado de seu Raimundo lembra que elas buscam e podem pagar por bebidas mais caras que a velha cachaça (como a cerveja), esperam usufruir um movimento com conforto e comodidade (diversidade e qualidade dos



serviços e dos produtos ofertados). As novas gerações esperam que uma festa possa oferecer todas essas comodidades porque também possuem maior poder aquisitivo para pagar por elas.

Diferentemente das velhas gerações que buscam nos movimentos encontrar com os amigos e parentes, divertir-se com as troças dos brincantes, circular pelas pessoas e rever antigos conhecidos, quebrar com aquela habitual rotina de seus cotidianos, os mais novos aspiram a estes desejos, mas também esperam realizar outras vontades. Certamente que o êxodo rural, a proximidade com o universo urbano, o fato de possuir mais anos de passagem pela escola formal, o acesso aos mais diversos meios de comunicação (televisão, rádio, celular, internet etc.), tudo isso contribui com a geração de novas expectativas e ambições (retornaremos a esse tema quando tratarmos do *cipó dos conflitos entre gerações*). A título de conclusão desse argumento, destacamos que há modos diferentes de compreender e viver o velho movimento do reisado e que as gerações mais novas impulsionam essas novas vivências.

Por outro lado, percebe-se, gradualmente, a transformação daquele tradicional “movimento” num bem cultural diferenciado: o reisado passa a ser tratado como *folclore*. Assim como em outros lugares, a brincadeira do reisado de seu Raimundo Milú é levada para escolas, eventos de prefeituras ou de outras entidades com o fim de mostrar coisas “típicas” da terra ou tradições do campo. Essa apropriação do urbano-moderno revela muito bem essa “captura” que a *modernidade* faz sobre os *outros* culturais: tudo aquilo que foge ao formato moderno é reinscrito em alguma taxionomia inventada pela modernidade – cultura popular, folclore, tradicional, típico, etc.

Eu e a Neca (Conceição) ali, a gente tem um projeto assim de trabalhar com dvd, com filme pra escola, porque a escola quer levar o reisado até a escola mas é como se o reisado fosse assim um objeto, sabe? Que você pega emprestado e depois devolve sem você dá remuneração nenhuma. E num é assim. (quer dizer, que as escolas querem, mas não pagam) Querem mas não pagam. Elas querem que vá fazer a dramatização lá mas não querem pagar nem o frete do carro que é o deslocamento daqui pra lá. E pro meu pai ir, ele tem que pagar. Nós de casa não, mas os de fora ele tem que pagar os quinze reais que é praticamente uma diária. Que num é nada não você ir brincar um reisado mesmo. Uma dramatização não: é pouco tempo que você brinca. Mas você ir brincar uma noite de reisado mesmo por quinze reais não é muito dinheiro não, Luciano. (pra escola, nesse caso, é algum dinheiro) Nesses caso já é algum dinheiro que você faz o quê? Geralmente, eles dão meia hora, né, quarenta minuto de brincadeira. Aí... Mas mesmo assim o meu pai tem que pagar se ele quiser levar o reisado completo, com os componente completo, ele tem que pagar o pessoal. Aí, eles num querem pagar: ‘não, depois eu mando, depois eu mando’. Aí fica. A escola da Lagoa mesmo ali, o ensino fundamental, eles deve quatro ou cinco vezes que a gente vai brincar lá. Aí, quer dizer, a gente pretende lutar assim com filmagem e tudo, porque, oh, eu achei muito bonito lá naquele dia da irmã Celina, né? (apresentação feita na Escola Família Agrícola Maria da Cruz – EFAMC –,

mantida pela Fundação Santa Ângela, cuja presidente na época era a irmã Celina Paraíso) Nós fumo lá, brincamos lá, porque foi, mas se nós não quisesse ter ido brincar lá, só aquela produção que você fez já foi uma apresentação beleza (refere-se a um pequeno vídeo sobre o reisado feito para ser apresentado durante o I Festival de Cultura da EFAMC). Quer dizer, não foi ao vivo como a gente tava lá, mas se a gente não tivesse ido, o pessoal já tinha visto lá e pronto, tava satisfeito: conheceram o reisado. Porque muitas pessoas, Luciano, tá ali no reisado ali mas num tá nem ligando pro que está acontecendo lá. (FRANCISCO MILÚ, 2009 – parênteses explicativos nossos).

Como bem esclarece Francisco, as escolas desejam a apresentação da “dramatização” do reisado, mas, ao mesmo tempo, não desejam arcar com as despesas de tal apresentação. Como um elemento estranho à circularidade comunitária do reisado, a escola procura se eximir de retribuir a participação dos brincantes no seu pátio ou quadra de esportes. Seu interesse é tão somente mostrar que há “tradições” ou “folclore” no município de Pedro II aos seus alunos.

Essa ressignificação de criações culturais como a do reisado, no entanto, não é algo unilateral: trata-se de um processo mútuo de reinvenção das tradições. Os brincantes do reisado atuam positivamente nessa plasticidade de sentidos e práticas. O povoado do Cipó dialoga com o mundo de modo claro e extenso. A transculturalidade é uma realidade tratada com naturalidade apesar dos conflitos esporádicos. O filho de seu Raimundo Milú, Francisco, reforça a tese de que é importante rever certas práticas do reisado para que se adapte às condições do tempo presente (voltaremos a essa discussão quando abordarmos o *cipó dos conflitos entre gerações*). O reisado como uma brincadeira/festa social, na sua opinião, deve dialogar com a experimentação da produção de riquezas/lucro. Não muito diferente do que ocorreu com nossas festas populares (o carnaval, a vaquejada, os festejos), a brincadeira do reisado passa a dialogar com a lógica capitalista de geração de riquezas.

Pra gente fazer uma festa hoje em dia são muitas despesa. Aí a gente tem que saber o que está fazendo, sabe? Porque em muitas festas você tem um lucro, só que na maioria das festas você tem prejuízo. Aí você precisa ter a cabeça no lugar para estar produzindo evento hoje em dia. Porque muitas pessoas, elas fazem festa visando só o lucro, sabe? Aí, faz uma, dá lucro. Na segunda já dá prejuízo, aí pronto: já para por ali mesmo. Aí o pai aqui não. Pra ele, o importante é tá fazendo o movimento. Animação. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009).

Observa-se, nesse depoimento da filha de seu Milú, o caráter dialógico e tenso entre a pressão modernizadora e as motivações tradicionais da brincadeira. Expressões como “prejuízo”, “lucro”, “ter a cabeça no lugar” são indicativas dessa procura em incorporar certas orientações do mundo moderno. Por outro lado, no entanto, ele associa ao pai significações

distintas: “fazendo o movimento”, “animação”. Esse trânsito entre as motivações novas e antigas, entre duas temporalidades distintas perpassa a tradição do reisado do Cipó e a põe continuamente em movimento. E revela muito acerca desse cipó da *modernização* e do *conflito entre as gerações* a ser avaliado posteriormente.

#### 4.2 O cipó das trocas familiares e comunitárias

Para iniciar essa reflexão acerca do *primado do coletivo familiar*, na brincadeira do reisado, parte-se do depoimento do ex-brincante Chicó, um senhor de 79 anos, que nos descreve como era o princípio do reisado na comunidade Cipó de Baixo:

Eu só lhe conto de quarenta e dois pra cá que eu sou de trinta e dois, né? Aí, de quarenta e dois estou com dez ano, né? Estava com dez ano, né? Aí, eu comecei a vadiar, comecei a vadiar em reisado. Aí, do meio pro fim, o povo não queriam mais me deixar de mão, porque tudo quanto era no reisado eu fazia (ri)... Os careta eram outros, mas eu ando no meio deles, vadiando todo tempo. (o dono do reisado era seu pai?) Era. O dono do reisado era o pai meu e o dessa moça bem aí, finado Avelino (aponta dona Antônia, prima de sua esposa). Foi quem primeiro fundou o reisado aqui, depois d’eu foi ele, né? Antes d’eu foi ele. Quando eles largaram foi que eu comecei vadiando mais eles mermo... Aí foi que o Raimundo Milú tomou de conta, né? Que era o mais novo... Antigamente, no meu tempo, nós vadiava seis, sete casa na noite. Hoje só se está vadiando uma, né? (CHICÓ, 2009)

Em comunidades rurais, tudo é pequeno e grande. Pequeno, pois começa em família, entre parentes; grande, pois é pleno de significados. O reisado opera sobre essa *lógica do pequeno-grande*. Em família, aprende-se a brincadeira; desenvolve-se o gosto pela mesma. Nenhum papel é de ninguém: a brincadeira toda pertence a todos. Talvez resida aí uma das forças dessa prática cultural: ela não pertence a ninguém. Ela está nas partes e no todo. Não é o dono do reisado que a possui: é a família. E, em alguns casos, todos os brincantes possuem a brincadeira. Ela existe, pois há uma experiência coletiva que a oxigena e a sustenta. Se, por vezes, esse princípio coletivo vive contradições, no entanto, as mesmas são superadas pela força coletiva. Se a modernidade introduz nas sociedades ocidentais a primazia da individualidade, na comunidade rural Cipó de Baixo, no tocante à brincadeira do reisado, ainda persiste o primado do coletivo familiar.

Essa articulação familiar também aparece na geração mais nova dos filhos de seu Raimundo Milú. Seu filho Francisco – sanfoneiro, careta, brincante do boi, co-organizador das festas do dia seis de janeiro – apresenta o seguinte depoimento que ilustra bem essa integração:

Eu comecei a brincar o reisado com nove ano. Aí, eu comecei a brincar de careta. Era... O pessoal estranhava muito, né, porque geralmente era só adulto que brincava o reisado. E aí, quando eu comecei a brincar o reisado, era igualmente o Douglas (seu filho, na época, com três anos) hoje. O pessoal estranha o Douglas: ah, um menino com três anos brincando o reisado! Ah, eu vou, eu quero ver. Vamos trazer o reisado aqui. Tem um menino pequeno brincando. Então, na mesma época, foi essa mesma curiosidade: o povo queria ver, tal. Por quê? Porque era uma coisa nova. Aí comecei a brincar o reisado de careta. Aí, depois, parti, brinquei quatro ano seguido. Aí, depois, meu irmão viajou pra São Paulo. Aí, eu já tive que largar de brincar de careta e passei a tocar sanfona. Aí eu toquei sanfona quatro ano. Aí o Evandro, que é meu irmão, chegou de São Paulo aí assumiu a sanfona e eu voltei a brincar de careta. E esse ano ele viajou. O ano passado eu brinquei de careta também que foi do dezembro do ano passado, né, já pro janeiro desse ano já. Aí eu brinquei de careta também. E na hora do laço também. (FRANCISCO MILÚ, 2009 – parêntese nosso)

Como bem descrito por Francisco, o aprendizado do reisado não segue uma lógica previamente determinada. Tampouco consiste num processo irracional como poderia parecer a um olhar mais apressado. As coisas acontecem ao seu tempo, conforme uma combinação de interesses, oportunidades, obstáculos, mudanças e alternativas. E tudo em família. Com o reisado, não há um plano prévio e regulamentado que serve como guia regulador da aprendizagem. Não há etapas planejadas e postas ao aprendiz para que o mesmo adquira determinadas habilidades e saberes. Não há sequer a consciência da existência de um processo de aprendizagem da brincadeira. Vivência e aprendizado se dão espontaneamente como algo já consagrado pela força dos costumes.

Como não há uma lógica formal de ensinamento da brincadeira, as pessoas estão muito à vontade para desenvolver suas próprias habilidades e estilos. Se, por um lado, há padrões que regulam de modo genérico os comportamentos de cada personagem do reisado (padrões estudados no capítulo anterior), por outro lado, há uma margem para invenção e exercício da criatividade na comunidade Cipó de Baixo. Francisco Milú explica essa dualidade entre a liberdade inventiva e a obediência aos padrões regulados pela tradição quando descreve a personagem da *velha* criada por um famoso brincante:

A “Velha” era graça total. Você jurava que era... era diferente das outras dama. Porque as outras dama botam uma máscara. É o pessoal mais novo pra não ser reconhecido. E ele não. E ele achava tão bom a brincadeira, ele fazia era maquiagem mermo. Ele tirava a chapa pra botar outra que ele trazia de Teresina. Trazia a peruca. Ele morava em Teresina ele (...) Ela fazia era maquiagem mermo. Fazia maquiagem, pintava as unha.

O reisado do Cipó tolera essa margem criativa que bem demonstra o caráter temporal das tradições: há continuidade num circuito de pequenas invenções. O que vem a garantir a

continuidade do reisado, conforme a tradição do Cipó de Baixo tanto é a vigilância das comunidades que já conhecem a brincadeira como o aprendizado que se dá em família. Por essa razão, defendemos que o reisado não ocorre sem estruturados laços de fraternidade comunitária – seja entre parentes, seja entre compadres, seja entre amigos, seja entre conhecidos. Sem esse caráter de pessoalidade, seria impossível acontecer uma brincadeira que exige, entre muitas coisas, desprendimento e compromisso. Desprendimento material em favor de uma encenação lúdica a serviço do riso, do jogo, da esperteza, do faz de conta. Mesmo com a expectativa das recompensas financeiras por grande parte dos brincantes, as vivências da brincadeira, da fantasia, da quebra do cotidiano, das anedotas coletivas, todo esse mundo fantástico da brincadeira realizado entre famílias e em comunidade ainda é o grande combustível do reisado. É ele que gera o compromisso, esse cimento moral que agrega capitães, brincantes e platéias.

Nos anos de 2010 e 2011, foram poucos os convites para a brincadeira de Santo Reis. Mas, exceto os clubes, os capitães demonstraram total intimidade e apreço pela brincadeira. Além de oferecer sua casa e hospitalidade (não somente para os brincantes, pois todos seus amigos, parentes e vizinhos são convidados), disponibilizam recursos materiais para pagar a festa: a cachaça dos brincantes, as prendas para os “passarinhos” e os bens ofertados ao dono do reisado (fardo de arroz, capão, criação caprina, leitão, dinheiro etc.). Nos dois anos acompanhados, além da brincadeira do último dia no quintal de seu Milú, houve cinco movimentos em cada ano: em 2010, foram em três casas, um clube e um comércio; em 2011, em quatro casas e um comércio. Nas residências, excetuando-se uma família que já reside há algum tempo em São Paulo e gostaria de mostrar a tradição para seus filhos e parentes estrangeiros, a brincadeira aconteceu motivada, além do apreço pela mesma, por compromissos morais fortes entre os capitães e o dono do reisado: amizade e compadrio.

Esse pessoal, Luciano, eles vinheram tudo de fora. Eles vinham tudo de outras comunidades. Só tinha o compadre Antônio João e o tio Cosminho e o tio Chicó que brincavam, os outros tudim era como se fosse importado – tinha que trazer de outras comunidade. (sempre foi assim?). Sempre foi... Esse pessoal, Lagoa do Sucuruju, Cipó de Cima, Cipó de Baixo, tudo é uma família só... Da Lagoa do Sucuruju, lá tem... só tem uma família lá que num é da família da gente. E hoje é considerado porque ele casa com prima, com primo, tudo tem a convivência de... (ou seja, mora em outra comunidade, mas é parente) É parente. Na Engazeira, tem o tio João Bento, tem o pessoal lá. Todo mundo lá já são de uma família só. (e quando esses careta vêm, eles vêm sozinhos ou já vêm com a família para passar o tempo do reisado aqui?) Não, ele vem sozinho, às vezes, vem de animais, a cavalo, vem de bicicleta, vem de moto. Terminou a brincadeira, vai embora. Inclusive tem o tio Nenê Firlimino que tem um filho dele, que é o Tota, brincou mais de vinte ano mais meu pai. Brincou de careta. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Cremos que, além da perseverança e resistência de parte da família nuclear de seu Raimundo Milú, é essa rede de parentesco que sustenta a brincadeira do reisado do Cipó de Baixo. São o apreço, o respeito mútuo, a solidariedade entre membros dessa grande rede familiar que funcionam como sustentáculos do movimento. Sem a articulação dessa família extensa, não apareciam os convites para a folia, tampouco a mobilização das pessoas para participação da brincadeira no terreiro das casas.

Diferentemente de tempos pretéritos, os moradores das comunidades rurais, citadas por Francisco Milú, já possuem inúmeras oportunidades de lazer e diversão. No *réveillon* de 2011, fomos convidado pela família de amigos residentes no povoado Lagoa do Sucuruju para participar de um jantar de confraternização. Lá chegando, espantamos pela pressa em servir a refeição. Além dos idosos que lá se encontravam, muitos alegavam que possuíam outros convites para confraternizar-se com outros amigos ou parentes além da expectativa de irem a uma festa depois de meia-noite.

Logo, tanto há opções diferenciadas de lazer e entretenimento na zona rural de Pedro II como também temos novas relações sociais dentro das famílias. A antiga exigência dos membros da mesma família de manterem-se juntos nas festas familiares tornou-se uma regra bastante flexível. Os jovens, provenientes principalmente da metrópole São Paulo que vêm curtir suas férias junto às famílias e amigos no final de ano, desejam aproveitar todas as oportunidades de divertimento que o campo oferece. Barzinhos, reuniões de amigos, festas, jogos de futebol, todas essas ocasiões de lazer são vividas assiduamente pelos jovens que chegam depois de meses ou anos fora de sua terra natal.

Outro fato a levar em consideração é a sua autonomia financeira. Essa juventude já não trabalha com os pais no negócio familiar, seja a agricultura, a criação de animais ou ambas. Eles têm seus próprios trabalhos e, muitas vezes, ganham muito mais que os próprios pais – razão pela qual trabalhar fora se torna tão atraente, apesar da distância da família, dos amigos e das comunidades de origem. Assim, ao chegarem, possuem dinheiro para participar de todo aquele extenso campo de diversões. Possuem sua própria moto ou alugam de terceiros para poder locomover-se facilmente entre as comunidades e podem pagar todos os custos de seus entretenimentos.

Como mencionado no parágrafo anterior, a família ou sua comunidade há muito tempo deixou de impedir a migração sazonal ou permanente para as grandes metrópoles brasileiras. Não se deixou de apreciar a família ou a vida no campo, mas a possibilidade de ter uma vida melhor fora da terra natal se transformou numa forte motivação. Além da possibilidade de

participar do mercado consumidor com maior poder aquisitivo, os jovens têm outras aspirações que suas comunidades de origem não são capazes de lhes oferecer.

Em pesquisa sobre a juventude da comunidade vizinha Lagoa do Sucuruju, tratamos da migração protagonizada pelos jovens. Como constatamos na pesquisa, “uma questão crucial que motiva a saída dos jovens é a falta de oferta de trabalho no campo” (SALES, 2006, p. 140). Tanto em número como em diversidade, a oferta de trabalho no campo é bem pequena. Por essa razão também, a remuneração obtida também é baixa, o que desestimula a permanência dos jovens em suas comunidades.

Essa juventude tem estimulado a criação de novos modos de lazer e entretenimento que não possuem como fundamento a vivência comunitária. Pelo contrário, as festas, o barzinho, os clubes privilegiam o usufruto individual ou por pequenos grupos. Diferentemente, os festejos, as “alvistas” (brincadeira de roda feita nas noites da Semana Santa), o reisado e as festas passadas fundamentam-se na experimentação comunitária. São oportunidades das famílias, das redes de compadrio, amizade e vizinhança se revigorarem por meio das reuniões coletivas.

Os movimentos modernos ressaltam o usufruto do prazer momentâneo e presente. O que conta é a fruição de sensações de prazer. Prazer este originado num bom papo, numa azaração, na degustação de uma bebida, comida e/ou música, na dança, na interação com a multidão, na grande ingestão de bebidas alcoólicas etc. Como o careta Antônio João (2010) bem descreve, “o pessoal mais novo só são animado mermo é com folia de... só querem é dançar, é tomar nos bar...”. Fato este constatado na pesquisa sobre juventude: o que predomina é o caráter imediato do usufruto de experiências prazerosas.

Os movimentos sustentados em vínculos comunitários exigem um cabedal diferenciado de referenciais. Quanto mais conhecido e entrelaçado em redes sociais de reconhecimento mútuo mais uma pessoa é capaz de divertir-se. Francisco Milú assim se refere à brincadeira do reisado que era feita na comunidade Caatinga, vizinha ao Cipó:

Aí a gente ia brincar nas Caatinga, por exemplo, fim de ano. E todo fim de ano já era contratado, a casa do finado João Vicente. Ele já dizia: Milú, todo fim de ano, véspera de ano, tu vem no dia trinta e um de dezembro. Tu num precisa nem tu vir aqui não nem eu ir lá. Enquanto eu for vivo, essa data tu tá aí contratado, de hoje até o tempo que eu for vivo. Nós brincamo mais de dezesseis ano lá. Que eu lembro, sabe? Que eu lembro! (o que que ele via na festa de Santos Reis pra gostar tanto?) Não, é assim... Eu num sei nem explicar, Luciano. Num tem gente que todo ano faz um leilão aqui no interior? Tem gente que todo ano faz um leilão. Acho que é uma fé que ele tem. É uma promessa. Sei lá. Aí, eu acho... num sei se era uma promessa pro santo Reis que ele tinha. Que todo ano ele fazia aquela brincadeira, ele fazia um leilão antes, né? Ele convidava os familiares

dele tudim com amigo. Você chegava lá na véspera de ano, era uma festa grande. Você via aquela multidão de gente, você pensava que num era nem um reisado. A gente brincava a noite todinha lá até duas horas da manhã.

“Ele convidava os familiares dele tudim com amigo”: é nessa capacidade de articular e reunir pessoas que os movimentos comunitários demonstram sua força e singularidade. Naqueles momentos, há oportunidades dos parentes, amigos e vizinhos estarem consigo, divertindo-se e realimentando os laços de solidariedade que os aproximam. Certamente que, além das trocas de palavras, afetos, cortesias, também são criadas oportunidades para competições de status social e de fortunas. Durante o período das festas de Reis, observam-se não somente os interesses lúdico, comunitário e festivo como também há uma disputa entre os “capitães” para identificar aquele mais “generoso” e capaz de organizar a melhor brincadeira.

As coisas sempre muda, porque hoje em dia um tipo de coisa tá mais fácil e outras mais difícil. Porque naquela época, boto mermo há uns dez anos atrás, aqueles proprietário, cada um conservava um bode de 20 quilos ou um porco de 15 a 20 quilos também pra dá pros careta. Aí cada um queria saber no final qualo era o que tinha dado um bode maior. Eles até diziam pro Antonio Luiz: olhe, mate aquele bode e pese pra saber, quando foi no final, qual era o que tinha dado um bode maior. (ANTÔNIO JOÃO, 2010).

Assim como nos leilões, ainda hoje se procura saber aquele que leiloou a “joia” mais cara, entre os “capitães” se buscava identificar aquele que teria sido capaz de doar o caprino, o ovino ou o porco maior. Aquele ato de generosidade necessitava ser reconhecido publicamente. A generosidade era pública e não sigilosa como professam os princípios cristãos. Como já visto, esse reconhecimento público das qualidades de uma pessoa foram avaliadas quando observamos as virtudes do careta Raimundo Milú: ao tempo que demonstra ser um homem generoso e solidário, procura “fobar” em cima do que faz. É como se as qualidades de um homem necessitassem de um reconhecimento social para que realmente fizesse bem à autoestima daquele sujeito coletivo e, ao mesmo tempo, reafirmasse a estratificação social dentro daquelas comunidades.

Novamente o caráter coletivo de certos *movimentos* se afirma como condição necessária de sua existência. A diversão e o prazer não dependem tão somente do esforço individual de cada pessoa: para que se realizem como tal, passam por uma cadeia de relações comunitárias. Certamente que essa é uma característica que acaba contribuindo para a crise do reisado. O sistema de *movimentos comunitários* está sofrendo restrições à medida que novos valores se consolidam nas comunidades rurais de Pedro II. Ao completar seu pensamento, o brincante Antônio João deixa claro o campo de contradições entre os antigos movimentos e os



novos: “e hoje em dia, o dinheiro tá mais fácil, mas aí o pessoal mais novo só são animado mermo é com folia de... só querem é dançar, é tomar nos bar. E aí o reisado tá fracassando”. “Folia” é diferente de “movimento” de comunidade. Para fazer “folia” basta um grupo de pessoas, bebida e um sistema de som reproduzindo músicas ininterruptamente. Para haver um movimento, como já vimos, necessita haver a mobilização de inúmeros fatores.

Tem aquelas famílias, Luciano, que a gente brinca nas casas dele... Assim, nós vamos brincar no São Vicente. É cinquenta e oito quilômetro daqui lá. Região de Milton Brandão. Aí, nós chega lá, eles atendem a gente super bem com café, na hora que a gente chega, café com bolo, suco, chá: quem toma café toma, quem não toma toma chá, quem não toma quer o suco, né? Se vai duas pessoa almoça, melhor, janta, né, que a gente chega lá à tarde, à noitinha. Se vai cinquenta pessoas janta do mermo jeito, só que a fala, né? Aí, eles perguntam assim: vai dois carro pra região de longe, quem vai com Santo Reis, né? A gente não diz quem vai com os careta: quem vai na romaria do Santo Reis? A gente diz: oh, lá a gente vai com dois carro. Chega lá tem café pra essas duas carrada de gente: sessenta pessoa, cinquenta pessoa. (isso em todo casa que você vai?). Não, geralmente, não em todas as casa, porque... Quando a gente sai pra longe é: em todas as casa acontece isso. Aí, a pessoa vai, dá um capão, dá um bode, dá um leitão. Aí aquilo que o meu pai ganha naquele dia lá é como se fosse assim. O pai chega no São Vicente, o pessoal dão capão, dão bode, dão isso, tão. Então, quando é no dia de Reis, o pai mata aquilo ali aqui no dia e leva aquilo ali assado, cozido pra aquelas pessoa, né? Aí, a gente ... (as pessoas que estão aqui na festa?) É justamente. De preferências, as pessoa da família... Porque eles vêm. Quando a gente brinca lá, a gente vai brincar lá, no dia da brincadeira, eles vêm pra cá. Você está entendendo? Aí eles vêm, aí meu pai manda assar, cozinhar, fazer de qualquer maneira. Aí, aquilo que meu pai ganha, ele mata no dia. E aí, ultimamente já, porque agora já, de dois, três anos atrás, andou falecendo um pessoal que gostava da brincadeira. Aí já ficou só aquela, digamo, segunda geração, que eles gostam muito da brincadeira, mas eles não recompensam como os seus pais recompensavam. Você está entendendo? Aí, meu pai freta carro e vai essa brincadeira. Aí, o que que acontece? Aí, se freta dois... (deixa eu entender: quer dizer que o povo de antigamente dava uma recompensa melhor). Justamente. (o povo de hoje, que já são os filhos dessas pessoas, já não dão uma recompensa boa como antigamente). Não. Aí, aquilo o que que acontece? Enquanto o meu pai for brincando assim, Luciano, eu acredito assim que ele vai continuar indo pela amizade que ele tem. Mas depois que ele num aguentar mais brincar, aí esse pessoal mais novo, eles não querem fazer uma brincadeira por fazer. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Uma rede de solidariedade e retribuição é estabelecida com a brincadeira do reisado. Não se trata tão somente de uma “folia” que anima indivíduos, famílias e comunidades. Além da animação, há uma rede de trocas, estabelecida entre o dono do reisado, os capitães e as famílias de ambos, assim como nos leilões e festejos. Todos estão comprometidos numa teia de compromissos sociais (MAUSS, 2003). Esses compromissos sociais podem ou não se estender fora aquele período do reisado. Quando há relações de parentesco, compadrio ou amizade, essa trama de compromissos se estende pelo ano todo – “ele vai continuar indo pela *amizade* que ele tem”.

Dantes, essa rede de solidariedade, sazonal ou permanente, era um dos cimentos sociais dessas comunidades. Não era tão somente uma solidariedade nos períodos dos *movimentos*, era uma cooperação que tanto ocorria no tempo do ócio como naquele do trabalho. Como visto na história de vida de seu Milú, ser um homem “público” implica em respeitar essa teia de reciprocidade comunitária. Na atualidade, é difícil compreender esse processo social, pois a modernidade cumulativa e individualista favorece uma forma diferenciada de encarar e comportar-se no mundo.

Se a brincadeira do reisado declina a cada ano não é tão somente pela ausência de bons caretas, como acredita seu Chicó ou, como imagina sua esposa e o agente comunitário de saúde, o crescimento da presença da televisão e outros meios de diversão modernos. O que mais tem penalizado o reisado são algumas das transformações das redes de integração comunitária: ao tempo que elas ainda animam e dinamizam os “movimentos” das comunidades, novos hábitos e valores em consonância com a modernidade vêm apresentando fissuras em seus laços sociais como procuramos demonstrar anteriormente no tópico *cipó da modernização*.

Essas redes sustentam a colaboração mútua, o sentido de gratidão e obrigação de retribuição, o desprendimento para ajudar o vizinho ou compadre que passa por alguma dificuldade etc. Como bem avalia Francisco (2009), o comportamento de seus irmãos:

(você falou uma coisa, Francisco, que... é... você acha que você que vai levar o boi quando o seu pai largar. Por quê?) É porque é o seguinte, Luciano, meus irmão, eles... Eles, é o seguinte, se eles ver que vai fazer um serviço pra tomar prejuízo, ele nem faz não. Eles ficam parado. Por que que você que meus irmão estão todos em São Paulo? O meu pai sofreu muito. O meu pai sofreu muito mesmo pra criar nós. Criou todos nós, graças a Deus! O que não terminou os ensino fundamental e médio foi porque não quis, mas não foi por falta de apoio e ajuda dele não. Foi porque não quis mesmo. Mas tem muitos, por que que você acha que eles estão lá em São Paulo? Pra construir uma casa boa, comprar sua moto, ter sua motozinha, ter o seu carro e ter o seu próprio dinheirim pra toda hora você quiser comprar um bichim e vender e num precisar passar pelo o que meu pai passou no passado. Aí, é o seguinte, eles vão lá, eles trabalham... Tem meu irmão lá que... ele falou assim, ontem eu falei com ele, o Zé. Falou:

– Compadre, eu vou embora.

Aí, eu falei:

– Pois venha, compadre.

Eu empeletei a casa dele pra fazer por quatro mil. (que é o que está desempregado?) É.

– Venha embora, home.

– Rapaz, e você é doido.

Eu falei assim:

– Por que, rapaz?

– Eu devendo quatro mil reais, você me mandar eu ir embora!?

– Melhor pra mim, home. Porque se você vim embora, eu num vou pagar o servente pra me ajudar. Nós dois faz a sua casa.

– E eu tando aí, como é que eu vou lhe pagar?

– Rapaz – eu falei assim – se eu fiz a casa do meu cunhado e do seu Zé Luís lá no assentamento e eles nunca me pagaram e eu num vô fazer a do meu irmão?

Aí ele disse:

– Não, sem sacanagem.

Eu falei:

– Não, compadre, você fica aí até o dia dez, se você não arrumar serviço, venha embora. Você vai ficar fazendo o quê aí? Dando mais despesa pros outro menino lá.

Porque, enquanto tem dinheiro lá, Luciano, tudo bem. Mas, enquanto não tem, como é que você vai arrumar serviço se num tem dinheiro pra sair?

Os irmãos, convencidos dos valores modernos, apreendidos na grande metrópole São Paulo, já se surpreendem com a atitude do irmão ainda afeita à lógica da reciprocidade comunitária. Nesse depoimento de Francisco, torna-se claro o processo de transformação que as comunidades rurais de Pedro II vêm vivendo. Se, em alguns momentos, seus moradores comportam-se conforme a teia de solidariedade tradicional, por vezes, agem conforme a nova lógica cumulativa e individualista que a modernidade capitalista vem trazendo, pouco a pouco, para essas comunidades.

As teias de trocas sociais não se resumem aos relacionamentos entre os capitães e o dono da brincadeira. O próprio dono da brincadeira mantém estreitos laços de amizade e apreço com a turma de brincantes. Se, exceto os cunhados e filhos de seu Raimundo Milú, eles participam motivados por uma certa recompensa financeira, de outro modo, são levados pela amizade e pelo desenrolar das brincadeiras. Um grupo de homens adultos não brinca se não construírem entre eles relações de respeito e cumplicidade além do interesse comum pela festa jocosa (adiante tratarei sobre um outro sentido comum entre eles – a brincadeira é feita somente por homens). “Esse pessoal mais velho, o Chicó, como eu lhe expliquei, o Chicó, o compadre Antônio João (seu tio), o tio Cosmim, o pai, esse pessoal, eles brincam porque eles gostam” (FRANCISCO MILÚ, 2009, parêntese nosso).

Essa articulação familiar também aparece na geração mais nova dos filhos de seu Raimundo Milú. Seu filho Francisco – sanfoneiro, careta, brincante do boi, co-organizador das festas do dia seis de janeiro – apresenta o seguinte depoimento que ilustra bem essa integração:

Eu comecei a brincar o reisado com nove ano. Aí, eu comecei a brincar de careta. Era... O pessoal estranhava muito, né, porque geralmente era só adulto que brincava o reisado. E aí, quando eu comecei a brincar o reisado, era igualmente o Douglas hoje. O pessoal estranha o Douglas: ah, um menino com três anos brincando o reisado! Ah, eu vou, eu quero ver. Vamos trazer o reisado aqui. Tem um menino pequeno brincando. Então, na mesma época, foi essa mesma curiosidade: o povo queria ver, tal. Por quê? Porque era uma coisa nova. Aí comecei a brincar o reisado de careta. Aí, depois, parti, brinquei quatro ano

seguido. Aí, depois, meu irmão viajou pra São Paulo. Aí, eu já tive que largar de brincar de careta e passei a tocar sanfona. Aí eu toquei sanfona quatro ano. Aí o Evandro, que é meu irmão, chegou de São Paulo aí assumiu a sanfona e eu voltei a brincar de careta. E esse ano ele viajou. O ano passado eu brinquei de careta também que foi do dezembro do ano passado, né, já pro janeiro desse ano já. Aí eu brinquei de careta também. E na hora do laço também. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

É a trama familiar que sustenta o urdimento da prática do reisado. Em tempos de crise, torna-se mais notória a participação da família na manutenção do reisado. Certamente que é a atuação dos membros da família de seu Raimundo que tem garantido a resistência necessária para sua continuidade.

Foi umas face de uns quinhentos e sessenta reais, porque quem faz essa parte aí, essa contabilidade de divulgação, é eu e a mãe. Meu pai mesmo, festa. Quem contrata as banda é eu, quem contrata a cerveja é eu, quem fala com os carro é eu e a mãe, né? Quem fala com os carro, é sessenta, cinquenta, trinta carro é eu. O pai, ele, assim, ele fica responsável assim pra ir às comunidade, né? O pessoal liga: rapaz, eu quero o reisado no Olho d'Água dos Paulino. Aí ele vai lá, conversa com a pessoa lá e marca o dia. Ele tira o reisado, faz todo o movimento. Aí, é a gente quem, eu e meus irmão, é que a gente faz a contratação... (espera aí: quer dizer então que tudo é dividido, cada um tem uma função) Tem uma função. Dia de Reis, quem vai vender cerveja é eu e meu irmão, quem vai vender no frejo é minha mãe e minha mulher... (vender no quê?) ... no frejo... (o que que é isso?) ... Frejo é uma bancazinha que você bota pra vender assado, espetinho, essas coisa, né? Aí foi uma face de uns quinhento e sessenta de divulgação. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Essa explicação de Francisco refere-se à organização e execução da “festa dançante” do dia seis de janeiro e a brincadeira de desfecho do reisado no mesmo dia à tarde no quintal da casa de seu Raimundo. É a atuação direta da família que garante essas duas grandes festas. Como observado nas palavras de seu Chicó, nos anos quarenta e seguintes do século passado, “vadiava seis, sete casa na noite, hoje, só se está vadiando uma”. É a persistência dessa família que tem mantido a brincadeira apesar de todos os movimentos contrários, inclusive a migração de parte de seus filhos para a cidade de São Paulo.

Esse princípio articulador – as trocas familiares – já apareceu e retornará inúmeras vezes no interior desse trabalho. Como já expressei, esse sistema de relações contribui com a articulação e sustentação da brincadeira. Não somente no tocante a sua sustentação como também ao seu aprendizado, organização e execução de casa em casa. É também nesse sistema de trocas familiares e comunitárias que sustentamos a persistência de uma identidade cultural própria dessas pessoas e famílias. Por meio do reisado, dos leilões, dos festejos além dos mutirões, farinhadas familiares que perdura e resiste um sistema de referências culturais

comunitárias. Quando Raimundo Milú, seus filhos, parentes e amigos lutam por manter a brincadeira eles estão lutando pela resistência cultural desse sistema de referências identitárias.

Como se comportar diante das *novidades* que chegam ao Cipó de Baixo e demais comunidades? Propositadamente empregamos a imagem do *novo* no plural, pois fatos sociais alheios ao cotidiano costumeiro da comunidade chegam, dialogam e, por vezes, tensionam com aquele cenário social consolidado. Como parte desse cenário social encontra-se o reisado: ano após ano, a brincadeira, como um sistema de redes sociais que vai bem mais longe do que as fronteiras da comunidade Cipó de Baixo, vem interagindo com fatos novos pelas comunidades que fazem parte daquele sistema de redes sociais. O elemento mais emblemático dessa mediação é a redução do número de casas por onde os brincantes circulam; logo, uma limitação das redes sociais em movimento. Os laços sociais que impulsionavam as rodas de brincadeira do reisado vêm fragilizando-se. Velhos capitães faleceram e seus filhos não demonstram *interesse* pelo movimento; compadres e parentes de seu Raimundo Milú compartilham de novas expectativas e relações com seus demais parentes e vizinhos; os jovens não se interessam em aprender como brincar; velhos brincantes vão abandonando o movimento pela idade avançada ou por novos interesses.

A brincadeira do reisado faz parte do mundo *antigo* assim como as redes sociais de solidariedade (família, compadrio e amizade), a vida religiosa dos festejos, leilões e novenas, as memórias de vida daquelas pessoas, os trajes, o transporte a pé, animal ou bicicleta etc.; o *novo* reproduz-se na monetarização das relações, o transporte de motocicleta e carro, a extensão da escolaridade, mudanças nos trajes e modos de entretenimento, a presença da tv, a individualidade, expansão das políticas públicas (assentamentos rurais, eletrificação, projetos de geração de renda, bolsa-família, distribuição de água encanada etc.). Novos modos de viver no campo são construídos à medida que antigas práticas perseveram no mesmo espaço social: é nesse mar de mediações sociais que o reisado do Cipó navega entre o *novo* e o *antigo* num modo de resistência cultural capaz de manter antigas formas e incorporar novos modos de brincar.

Referimo-nos a mediações entre o *novo* e o *antigo*, pois não se trata de uma polaridade estanque entre dois modos de sociabilidade. No mundo social não compreendemos que existam dimensões estritamente bipolares: há sempre trocas, interações, mediações.

Um outro aspecto desse cipó de trocas comunitárias é o interesse comum a muitos pela jocosidade da brincadeira. Ele aparece como uma grande teia integradora de todos seus apreciadores. Quando descrevemos o reisado tivemos oportunidade de relatar inúmeras

situações onde esse apreço coletivo manifesta-se espontaneamente. Trata-se da *vivência* de um espetáculo *comunitário*. Tanto a expressão *vivência* como *comunitário* possuem um sentido bastante particular para aquelas pessoas que apreciam o reisado. Empregamos o vocábulo *vivência*, pois não observamos tão somente um auto, visto por um público anônimo. É uma assistência que *vive* o espetáculo, pois ela não somente presencia o auto, mas, em algum momento, participa do mesmo. Como já foi demonstrado:

Ele tá mandando o boi aqui, aí chega uma pessoa, um rapaz de moto lá. Aí, na mandada do boi aqui, ele já chama o rapaz pra vim pagar o boi aqui, dá aquele agradecimento dele e tudo. A pessoa já vem. Se chegar outra, ele já tá chamando já mudando. Então, quer dizer, o reisado não é essa coisa... é... que muita gente pensa que é todo ano a merma coisa. Não, dependendo da região que você vai mandar, é coisa criada no momento ali, como se fosse um repente. (FRANCISCO MILÚ, 2009)

Figuras aparentemente alheias ao espetáculo são incluídas na dramatização conforme o desenvolvimento da história ou a capacidade de improvisação dos caretas. Como não são personagens fixos do auto, a brincadeira permite essas aberturas à inclusão passageira de espectadores ou transeuntes, pois não compreende tão somente a representação de um drama exterior às vidas daqueles a sua volta. Como uma espécie de jogo jocoso, a brincadeira do reisado comporta no seu desenvolvimento a participação efetiva dos “espectadores”. Quando chega o momento de pedir, membros da plateia são tratados com pessoalidade semelhante à do capitão. Alguns dos espectadores são conhecidos dos próprios caretas, por essa razão são identificados no meio da multidão como “compadre”, “amigo”, “afilhado”, “sobrinho”, “filho de fulano” etc. Nesses momentos, membros da plateia aparecem com identidades conhecidas na comunidade: aparentemente meros espectadores assumem suas condições de figuras socialmente definidas.

De outro modo, pessoas ausentes da plateia são convidadas a vir participar da brincadeira somente porque passou ao longe e foi reconhecida. Na festa da casa de seu Mundinho, o padre viria celebrar uma missa naquela mesma noite na capela da comunidade. Como estava atrasado, o reisado foi iniciado. No meio da brincadeira, passa o carro do padre na estrada e o careta inclui em suas poesias a passagem do mesmo. Não há passividade na plateia. Tampouco os caretas deixam que ela se acomode. O espetáculo se alimenta dessa relação pessoal e imediata com os espectadores. Nela encontramos um forte cipó que serve à cosedura da brincadeira.

Semelhante a um jogo de múltiplos espelhos, onde todos são chamados a se apresentarem e se reconhecerem como determinadas pessoas daquela comunidade, o trançado da brincadeira identifica os supostos anônimos do público. Mesmo quando não é interpelado por seu próprio nome ou pela identificação de sua relação de parentesco com alguém conhecido pelo brincante, o aparente anônimo é tratado como “pai” (pois carrega uma criança no colo), ou como “namorado” (pois está abraçado ou de mãos dadas com uma moça ao lado), ou como “simpático” capitão (pois está sorrindo e demonstra receptividade ao careta que se aproxima). Nesse momento, os colegas, parentes e amigos a sua volta reconhecem imediatamente o suposto “desconhecido”. Logo, seu nome, adjetivos ou graças com sua pessoa também surgem. Naqueles breves instantes aquela pessoa torna-se o centro de motivação da brincadeira.

O espetáculo é *vivenciado* por todos porque tem um caráter fortemente *comunitário*. A vida daquelas pessoas, seu cotidiano, seus hábitos, suas relações de parentesco, suas lidas, tudo se torna objeto das palavras dos caretas e do público que identifica seus parentes e amigos: “abre a mão, Francisco!”, “chega nela, garanhão!”, “já ganhou!” (quando da abordagem de uma dama); “dá um pouco daquilo que um dia a terra vai te levar!”, “deixa de ser miserável, Raimundinho!” etc. Francisco Milú refere-se aos improvisos dos caretas: “Muitas vezes é inventada, muitas vezes a gente faz na viagem quando a gente vai a pés numa viagem longe. Aí fica acontecendo boato, aí os careta vão pegando, vão fazendo...”.

Se apresenta elementos de uma encenação pública (a encenação de um auto profano, a presença de um público, um roteiro determinado, músicos e personagens, a caracterização dos personagens etc. – como veremos adiante), todavia, vai além do simples ato espetacular: materializa as experiências particulares de comunidades e pessoas de um determinado espaço e tempo social. Mais do que dar vida a personagens de uma narrativa grotesca, é uma experiência real das trilhas culturais elaboradas por determinadas pessoas da zona rural do município de Pedro II.

Por essa razão, é bastante compreensível uma terceira dimensão do sistema de trocas que é o reisado: plateia e brincantes integram-se num grande caldeirão comunicacional. Os diálogos criados entre brincantes e espectadores percorrem inúmeras facetas daquelas pessoas: identificam-nos como pessoas do campo e também moradores esporádicos ou permanentes de grandes centros urbanos brasileiros (principalmente São Paulo), riem de suas belezas, fraquezas e avarezas assim como servem ao exercício simples do rir-se comunitariamente. As piadas não são alheias às pessoas e as suas histórias em suas comunidades. Muitos deles se conhecem e reinventam esse conhecimento mútuo de modo

brincalhão. Em outras situações, reconhecem o *status* daquela pessoa idosa ou daquele sujeito mais afortunado financeiramente (em tópico posterior detalharemos esse jogo de interpelações orais). Trata-se de um jogo coletivo de identificação social.

Um outro aspecto da solidariedade social encontra-se na própria postura de seu Raimundo Milú como “homem público”. Esta chave de leitura foi oferecida pelo filho de seu Raimundo Milú, o Francisco. Na sua visão, *homem público* é aquele que, além de ser conhecido por todos, coloca-se a serviço dos outros: são pessoas que estão prontas para ajudar. “Tirar um carro do prego”, “troca um pneu”, “receber em sua casa”, além da própria brincadeira do reisado, são exemplos dados por Francisco para ilustrar o seu pensamento.

Mais do que *donos* de uma brincadeira, a família de seu Milú personifica algumas práticas fundamentais da organização daquelas comunidades que, por enquanto, materializamos no valor da *solidariedade*. Se a brincadeira do reisado permanece porque há muita solidariedade entre os brincantes, só há solidariedade entre os brincantes porque a mesma é encontrada em algumas situações cotidianas daquelas comunidades. Se a perseverança da família de seu Milú é fundamental para a continuidade da brincadeira, a mesma só vem ocorrendo porque há uma rede de pessoas solidárias e que compartilham de expectativas semelhantes.

Já descrevemos a brincadeira como uma expressão da tradição local mantida principalmente pela atuação das pessoas mais velhas da comunidade do Cipó de Baixo. Acreditar na tradição, manter apreço e vontade de continuar a brincadeira dialoga com valores e práticas dessa rede de solidariedade comunitária. Rede essa observada em inúmeras práticas cotidianas como as de gostar de se confraternizar e divertir-se comunitariamente, oportunizar encontros das famílias e amigos (não somente parentes e amigos presentes como aqueles que esporadicamente voltam à terra natal nas suas férias trabalhistas), marcar presença nos festejos ou novenas organizados pelos parentes e amigos além do próprio fato de que, vez por outra, a grande maioria deles trabalha um para o outro na base da diária. Essas relações de trabalho de via dupla excetuam-se no caso dos comerciantes ou mais abastados que somente contratam a mão-de-obra alheia.

O sentido de *público* relaciona-se com as experiências continuadas de solidariedade coletiva vividas cotidianamente por aqueles homens e mulheres. Apesar das desigualdades sociais e econômicas observadas entre eles e as correspondentes relações de poder e de manutenção de *status* social, observam-se ainda valores e práticas sociais eivadas de solidariedade. A comunidade, por exemplo, colabora com a festa do dia 6 de janeiro tanto garantindo a hospedagem dos visitantes como também sua alimentação. Conforme Antônio,



filho de seu Raimundo, já houve ano para sair mais de 400 refeições o que encarecia muito o seu custo. Assim, a comunidade procura hospedar parentes e conhecidos para que as despesas de alimentação do mestre Milú diminuam. Essa participação da comunidade demonstra, de um lado, o envolvimento da mesma e, principalmente, a legitimidade da festa como uma festa comunitária.

Diferentemente da modernidade que legitimou a figura do “contrato” como mediadora das principais relações sociais, ainda na comunidade Cipó de Baixo e circunvizinhas perduram mediações sociais calcadas em parâmetros morais de solidariedade.

Por fim, durante todas as noites do reisado é construído um compromisso entre todos e o dono do reisado de que no dia de Santo Reis todos estarão na casa desse último para uma grande brincadeira. Sem conotação religiosa, esse encontro no dia seis de janeiro (ou cinco, dependendo da proximidade com o final de semana) tem um caráter eminentemente social: festejam as amizades, os laços de compadrio, o riso e a brincadeira, o ócio e a camaradagem. Nessa festa, o dono do reisado compromete-se em retribuir aquilo que recebeu na forma de refeições ao cair da tarde para os seus convidados. No passado, não se cobrava entrada. Já nos últimos três anos, passou-se a cobrar (exceto às crianças) um pequeno valor para entrar no terreiro de seu Milú (totalmente cercado<sup>87</sup>). Por outro lado, os filhos do dono do reisado organizam pequenas bancas comerciais para atender os convidados com refrigerante, cerveja, água mineral, salgados, comidas típicas, bolos etc.

### ***4.3 O cipó da masculinidade***

Os que participam diretamente do auto (caretas, damas, burra e boi) e a grande maioria daqueles que assistem e atuam coadjuvamente na plateia são homens. A brincadeira de laçar o boi que ocorre no último dia, seguida da morte do boi, é eminentemente masculina: o boi é posicionado dentro de uma pequena arena e um “vaqueiro” procura laçá-lo a uma certa distância do passarinho. Aquele que o laça ganha um prêmio em dinheiro.

Os brincantes são homens. Como dizia um ex-brincante e agora capitão, a brincadeira “era só para beber cachaça”. E como sabemos, os costumes brasileiros não autorizavam a

---

<sup>87</sup> Além da festa comunitária durante o dia, à noite, é promovida uma festa com a participação de uma grande banda de forró. Como seu Raimundo sempre promoveu bailes e festas na sua casa, essa festa noturna não mantém relação direta com a brincadeira de Reis. Por essa razão também que o terreiro de seu quintal fica cercado.

ingestão de bebida alcoólica por mulheres. Ainda hoje se observa que a vigilância social sobre o comportamento feminino na zona rural de Pedro II ainda é muito forte<sup>88</sup>.

O reisado pode ser tratado como uma farra eminentemente masculina por mais que seja dirigida às famílias rurais. Se algumas mulheres acompanhavam e ainda hoje acompanham os brincantes, o momento da preparação e da brincadeira em si é eminentemente masculino: trocar-se de roupa juntos, tomar umas talagadas de cachaça, repassar algumas instruções, tudo é conduzido por homens. Por mais que durante a brincadeira a esposa do capitão possa colocar-se ao seu lado, esta é omitida durante quase toda a brincadeira (a não ser para solicitar-lhe uma prenda para o boi ou para agradecer a boa recepção em sua casa).

Quando se questiona por que razão as mulheres não participam, ouve-se uma resposta única: “faz parte da tradição”. Na cultura machista nordestina, a apropriação da palavra, a coordenação das atividades, a exibição pública e as experimentações do jocoso e grotesco são propriedades do gênero masculino. Além disso, o “laço do boi” exige coragem e destreza com a corda: qualidades ainda creditadas aos homens. “Só tem na última noite que significa a última noite... laçar o boi significa matar o boi e acabar a brincadeira. Por isso que tem o laço. Laçou o boi, acabou, matou. Laçou o boi, matou ali, acabou a brincadeira. O pessoal vão jantar.” (FRANCISCO MILÚ, 2009)

A brincadeira tem seu início e desfecho sob o domínio do masculino. Se o dono do reisado pede licença para os “capitães” para entrar em suas casas e fazer a brincadeira, para o seu término os homens mais habilidosos e corajosos se arregimentam para laçar e matar o boi. Como ainda explica Francisco Milú, no último dia da brincadeira do boi, este momento é o mais aguardado:

Digamo que a brincadeira do reisado, nem todo mundo gosta do reisado. Nem todo mundo gosta do reisado. Por exemplo, aqui na região todo mundo gosta, mas o pessoal de fora nem todo mundo gosta. Mas já do laço do boi, já todo mundo gosta da brincadeira do laço do boi porque é uma coisa agitada, é uma coisa que ... Tem um laçando e os outros querem saber se ele laçou, querem tá olhando. Então, praticamente, Luciano, pára tudo na hora do laço do boi. Pára todo movimentação aí em casa aí. Então, o pessoal deixa de tá tomando sua cerveja, deixa de tá sentado lá nas banca lá comendo seu tira-gosto pra ir lá olhar a brincadeira do laço do boi.

<sup>88</sup> Sobre esse caráter, importante lembrar um dado de nossa pesquisa sobre juventude. Entre todos os jovens do sexo masculino que estão namorando, as namoradas não estão viajando. De modo bem diferente, entre as mulheres, 50% afirmam que os namorados estão viajando. Pode-se afirmar que as mulheres têm mais facilidade de esperar os namorados que os homens: acreditamos que esse fato se dê porque desde cedo as mulheres se preparam para o casamento, já que na Lagoa do Sucuruju há muitas mulheres casadas que possuem os maridos morando fora. Desde cedo, as mulheres passam pela experiência de uma espécie de *ausência afetiva compulsória*. Estas mantem-se permanentemente sobre a vigilância de seus parentes e comunidades enquanto seus namorados e maridos posicionam-se com maior liberdade nas grandes metrópoles.

A agitação, a demonstração de destreza e bravura, a perseguição que o boi lança contra o vaqueiro que ameaça lançá-lo, os tombos, o laço que quase se firma sobre os cornos do boi (não adianta o laço tomar somente um dos chifres), tudo desperta atenção, risos, expectativas da plateia ávida pelo desfecho do espetáculo.

A brincadeira do laço do boi é... Pra começar, já muda o tom de ... já começa a mudar o tom de voz do careta falar com o boi, né? Aí ele já deixa de mandar o boi, de esse negócio – *e vadeia, meu boi, vadeia* – ele já deixa. Já começa com coisa já mais penosa, né? Como: *te despede do meu garrote que te despede de mim. despede deste ano e do outro que é de vim*. Aí quer dizer: aí o pessoal já sabe que a brincadeira tá chegando ao fim já. Então, o pessoal começa já a se aproximar já do quadro que... Também é uma coisa que a gente tá mudando: a gente tá fazendo uma risca com super-cal já pro povo não ultrapassar aquela risca. Aí tem uma pessoa fazendo a inscrição. Aí, por exemplo, você quer jogar o laço: você vai lá, faz sua inscrição e você vai pra fila esperar. O Douglinha faz a inscrição dele, joga o laço dele, errou. Pegou a corda, fica em frente com o boi. Você tem um minuto. O ano passado foi trinta segundos. Só que eles se maldizeram e a gente resolveu dar um minuto. Você tem um minuto com a corda. Durante o minuto você pode fazer toda a... mapear o boi todim... analisar (...) Às vezes, quem tá debaixo do boi, ele dá alguma mancada, né? No momento da dança ali ele erra um passo, ali ele dá aquela titubeada. Aí você tendo um minuto, você aproveita aquele momento ali e joga. Às vezes, você olha pro outro lado assim, alguém lhe chama. Aí vai uma pessoa lá: rapaz, toma um copo de cerveja. Você tando com a corda aqui, qualquer vacilo durante, você tem um minuto com a corda pra laçar o boi. Mas, se na hora que você pegar, você jogou: você já jogou seu laço. Você pagou um laço. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Como exposto acima, o boi se despede sob a participação masculina. Ao tempo que o cantador puxa os versos de modo penoso, os homens e o brincante do boi se preparam para o último ato da “dramatização”: o laço seguido da morte do boi. Depois de vadiar nos terreiros dos capitães e brincar no quintal de seu Milú na tarde de seis de janeiro, prepara-se a sua despedida. De modo penoso, o brincante canta: “te despede do meu garrote/ que te despede de mim/ despede deste ano/ e do outro que é de vim”. A partida do boi também é a despedida da brincadeira. Ao som desses versos cantados de modo lento e pesaroso, o boi evolui suavemente no centro do terreiro: contraposto a sua evolução lenta e contrita, os homens se movimentam para inscrever-se no laço do boi.

Os vaqueiros fazem sua inscrição por dois reais (valor do laço nos anos de 2010 e 2011). O montante reunido pelas inscrições serve como prêmio do vencedor. Francisco Milú, preocupado com a segurança dos amigos, das crianças e do público em geral fixou uma linha de cal para evitar que a plateia avance na área do embate entre o vaqueiro e o boi. O reisado de 2010 obedeceu a essa risca, mas já o do ano seguinte manteve apenas a linha que marca a distância mínima entre o vaqueiro e o boi. No ano de 2011, o boi estava mais arisco e

agressivo: algumas vezes lançava-se contra o próprio vaqueiro. A reação do público era ora de susto, ora de regozijo. Seu Chicó bem se recorda desse tempo:

Hoje é outra vadiação que acabou-se. Hoje ele... de primeiro, era o que o povo dava mais valor era um boi valente, né? Um boi valente. (...) Bem, aí ele pediu pra laçar o boi que ele queria entrar no começo pra laçar o boi, mas ele gostava de laçar boi valente. Aí, os caras deixaram logo o boi... pois bote o bicho aí na frente. Mas nesse tempo era bonito! Rapaz, espalhava gente naquele mundo todo e o boi correndo atrás do povo. E a hora, ele errou o laço, o boi passou-se pra cima dele e ele viu que o boi matava ele mermo. Ele, rapaz, esse boi... ele largou-se nessa moita de tucum... (ri) E o boi por riba dele. Ele num disse que queria era boi valente? Ele passou francamente uns cinco dia mandando arrancar espinha do corpo dele (ri). Num queria boi valente? Aí arrumou. (...) Nós se combinava. Nós se combinava. (2009)

Para ele, fazia parte de um bom reisado a existência de um boi valente. Se um “vaqueiro” se esfolava pela reação do boi arisco, esse fato já era esperado e desejado, pois riam e tiravam sarro daquele homem que procurou provocar o boi – “num queria boi valente?”. Pelos relatos coletados, geralmente os “vaqueiros” mais afoitos sofriam infortúnios em seus intentos de enfrentar um boi arisco. Por esse motivo, Francisco Milú tem proposto mudanças nessa parte final da brincadeira:

Antigamente, partia (pra cima), derribava, machucava. Só que depois que eu assumi, eu vi que isso aí não era necessário. O pessoal gostam muito disso, mas eu levo pro caso de uma brincadeira de mau gosto... Um momento daquele dali ... Por que que eu mudei, Luciano? Pedi pro pai pra gente mudar isso aí: não tem mais aquela agressividade de antigamente. Por quê? Porque eu já fui machucado já. Esse osso bem aqui assim, ó. Ele é quebrado. Eu brincando o reisado... bem aqui assim... Aí, eu tava ao lado do boi assim, aí, quando... Foi até o Gilberto Chico Cristina... Jogou o laço, o rapaz veio pra cima dele e rodou assim. No momento que ele rodou, ele bateu com o chifre do boi aqui, né? Aí quebrou esse osso bem aqui assim (...) (qual era a graça que o pessoal sentia antes quando o boi era mais valente?) Rapaz, o pessoal, eles acham bom aquele corre-corre, aquele... né? Às vezes, aparecia um bêbado, uma coisa assim, aí, no momento que um bêbado vai jogar um laço, ele vai correr com medo do boi. Aí, ele vai correr, cair por cima de uma cadeira. E aquilo gera aquela graça, né? Aí, a gente foi analisando (...) Tem uma má compreensão por parte do vaqueiro. Ele joga o laço no boi. Se laçar só um chifre do boi, não é válido. Mas ele dá um soco tão grande que ele quer é arrancar. Tá entendendo? Aí, se ele for jogar outra vez, você já ficar com raiva. Por quê? Porque ele já foi ignorante já pela parte dele. Quando ele laça, o destino dele é de arrancar a cabeça do boi pra mostrar que laçou, sabe? Arrasta, Arrasta. Aí, muitas vezes, ele até lhe prende dentro. Às vezes, você engancha um braço na costela do boi. E aí num momento de um soco daquele ali? Se você não conseguir tirar o braço, ele até arranca. Aí, geralmente, gera isso aí. Eu, por exemplo, eu não faço isso, mas... Mas quando é o rapaz lá de baixo que, às vezes que... Quando num laçava, a corda enganchava, o cabra dava um soco. Depois do soco mermo, ele ainda corria atrás, derribava, passava por cima. Machucava mermo. Aí, a gente é muito amigo do povo, Luciano, aqui. Aí... Muito amigo! Todo mundo aqui é conhecido, todo mundo aqui é amigo. Aí,

ele vem laçar o boi, eu vou largar o boi nele? Aonde é que fica nossa amizade aqui? (FRANCISCO MILÚ, 2009).

O “vaqueiro” deseja laçar o boi e mostrar a todos que é o melhor. Com esse intento, e já depois de ingerir uma certa quantidade de bebida alcoólica, não passa pela cabeça dele que debaixo daquela estrutura de pano, madeira e bambu é um amigo, parente ou conhecido. A sua vontade é mostrar a todos sua destreza e superioridade em relação aos demais: trata-se de uma grande competição entre homens.

Digamo que a brincadeira do reisado, nem todo mundo gosta do reisado. Nem todo mundo gosta do reisado. Por exemplo, aqui na região todo mundo gosta, mas o pessoal de fora nem todo mundo gosta. Mas já do laço do boi, já todo mundo gosta da brincadeira do laço do boi porque é uma coisa agitada, é uma coisa que ... Tem um laçando e os outros querem saber se ele laçou, querem tá olhando. Então, praticamente, Luciano, pára tudo na hora do laço do boi. Pára todo movimentação aí em casa aí. Então, o pessoal deixa de tá tomando sua cerveja, deixa de tá sentado lá nas banca lá comendo seu tira-gosto pra ir lá olhar a brincadeira do laço do boi. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Por esta razão, a vontade de Francisco Milú de alterar esse momento da brincadeira não tem obtido muito respaldo pelos participantes da brincadeira. Parece que a necessidade de exhibir publicamente a valentia e habilidade superior ainda percorre o imaginário da grande maioria que vai para o desfecho da brincadeira. Contudo, como o Francisco brinca com o boi na maior parte das tentativas de laço, ele procura evitar correr atrás dos vaqueiros para garantir segurança a todos os que assistem à brincadeira.

Nos dois anos que acompanhamos, o boi não foi laçado: o laço deve pegar o par do chifre; um laço que toma somente um chifre não é considerado válido. Ao ser laçado, o boi é puxado e arrastado pelo terreiro: “Ele joga o laço no boi. Se laçar só um chifre do boi, não é válido. Mas ele dá um soco tão grande que ele quer é arrancar (...) Quando ele laça, o destino dele é de arrancar a cabeça do boi pra mostrar que laçou, sabe? Arrasta, Arrasta”. A culminância da morte do boi ocorre quando se arranca a cabeça do boi e a arrasta pelo terreiro: o boi foi vencido e o vaqueiro desfila sua glória pelo terreiro. Este é o grande símbolo da bravura e força do vaqueiro que tantas vezes foi “peitado” pelo boi. “(...) laçar o boi significa matar o boi e acabar a brincadeira. Por isso que tem o laço. Laçou o boi, acabou, matou. Laçou o boi, matou ali, acabou a brincadeira. O pessoal vão jantar.” (FRANCISCO MILÚ, 2009).

No ano seguinte, é construído um novo boi (mas o nome do boi continua o mesmo – “Boi Estrela Coração”). E no ato metonímico da continuidade do nome do boi, a tradição

persiste, apesar das reinvenções como as defendidas por Francisco quanto ao comportamento do boi no momento do laço:

Quando num laçava, a corda enganchava, o cabra dava um soco. Depois do soco mermo, ele (o boi) ainda corria atrás, derribava, passava por cima. Machucava mermo. Aí, a gente é muito amigo do povo, Luciano, aqui. Aí... Muito amigo! Todo mundo aqui é conhecido, todo mundo aqui é amigo. Aí, ele vem laçar o boi, eu vou largar o boi nele? Aonde é que fica nossa amizade aqui? (FRANCISCO MILÚ, 2009 – parêntese nosso).

A tradição do vaqueiro valente e destemido, nos tempos novos do reisado do Cipó, passa a dialogar com outros valores pertencentes à comunidade, mas alheios àquele momento do laço – a amizade e o cuidado com as crianças que acompanham o laço do boi. Pela iniciativa de Francisco Milú que, como pai e amigo de todos, passa a defender novas posturas na brincadeira.

Então, não basta a gente satisfazer o povo, a vontade do povo. A gente tem que tentar... sabe? Tem que tentar equilibrar os dois. Aí, por exemplo, o boi corre? O boi corre. O boi faz aquele H, mas quem tá debaixo do boi é eu? É. Se você for jogar o laço, eu vou correr atrás de você? Eu vou. Só que eu vou peitar em você? Eu num vou. (mas antigamente peitava) Peitava. Antigamente peitava mermo, e caía, e derribava, e tudo. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Este *cipó* da tradição que se reinventa é exposto no tópico seguinte. Importante, ao concluir este tópico, compreender que antigos costumes nordestinos estão sendo revistos à medida que a modernidade desenvolve-se. Francisco Milú e outros homens, com seus conhecimentos e experiências como professores ou figuras “letradas”, pais e pessoas que refletem continuamente sua condição de sujeitos sociais (GIDDENS, 2002), vêm propondo mudanças aos velhos costumes.

#### **4.4 O cipó da tradição reinventada**

Mudou, o sistema mermo mudou. E o reisado do outro tempo, olha, eu comparo assim como quando a gente vai ali, tem um festejo, como assim todo dezembro... Quando dava pelo mês de outubro já, todo mundo era falando nessa reisada, todo mundo. Hoje, a gente só procura assim:

– O Raimundo Milú ainda vai fazer reisado esse ano?

– Vai.

E o outro tempo não. Quando era no mês de outubro, era todo mundo animado já, se preparando para aquela companhia daquela reisada. E hoje não, hoje é mais diferente, porque tem muito movimento. No outro tempo, é como dizia aquela moça daqui: num tinha. Não tinha. Era... É sim, por conta dos outro movimento. Mas quem ainda gosta, gosta. É, quem ainda gosta, gosta. Mas o povo num dão

mais valor. Agora, no outro tempo, davam porque tinha caretta bom, tudo era bom mermo! Faziam uma coisa melhor do mundo. Era bom, já hoje é mais fraco... De primeiro, uma hora dessa (por volta das onze horas), aqui já estava chegando gente de toda parte pra acompanhar o reisado de noite. Que, às vez, ia pra Barroca, pros Cachimbo, pr'outras parte, já o povo acompanhava. Parecia um festejo pra acompanhar o reisado. Nós mermo aqui fazia uma despesa grande com gente que vinha, nós fazia, pra acompanhar. (acompanhava a pé?) A pé... Quando era meio-dia, matava logo um bicho pra fazer comida pra dar o povo antes de saírem para o reisado, à boca da noite, era pra todo mundo ir jantar... (e essa era uma responsabilidade do dono do reisado?) Do dono do reisado. O caretta e o acompanhante não tinha nada a ver com aquilo, né? Ele tinha que fazer comida pra dar. (CHICÓ, 2009).

Certamente que o caráter agregativo do antigo reisado era bem mais forte que na atualidade. Seja pela ausência de uma pluralidade de *movimentos* no passado, seja pela presença de elementos da modernidade no presente (energia elétrica e o correspondente acesso à tv e rádio, circulação significativa de papel-moeda na economia local proveniente de políticas compensatórias, aposentadorias ou de imigrantes que enviam recursos periodicamente para seus parentes ou trazem quando vêm passar férias ou retornam dos grandes centros urbanos, novos valores e hábitos etc.), seja pelo próprio desinteresse que possa ter surgido frente ao reisado, seja por qualquer outra razão. O certo é que, no passado, andar de comunidade em comunidade em torno de uns poetas jocosos, de alegorias de animais da região (o boi e a burra) e de homens fantasiados de mulheres além da companhia da aguardente e da turba animada, tudo isso era muito atraente. Na atualidade, essa romaria profana já não atrai grandes multidões.

O velho brincante reconhece que os tempos são outros: a própria falta de motivação comunitária tem levado a uma redução do próprio número de caretas. Ele também questiona a qualidade desses caretas resistentes. Segundo sua avaliação, os brincantes de outrora eram “bons”. Não só sua atuação era melhor, como todos os envolvidos na festança possuíam desempenhos melhores. Em suma, o reisado vem modificando-se com o correr do tempo.

Hoje em dia, o povo num gostam mais. É difícil dar. Tiram uma casa, só querem uma noite numa casa. Noutra noite, lá longe. Mas, de primeiro, era animado demais. Toda, comadre Toinha, ia era com chuva, num respeitavam chuva. Não, era com chuva e tudo. Tinham os cantador da porta: era bonito demais... Hoje em dia não, a coisa é mais diferente. Logo, esses televisão embebem o povo.” (ISABEL, esposa de seu Chicó, 2009).

Dona Isabel compreende que a brincadeira do reisado entra em contradição com novas formas de diversão da modernidade. Ela complexifica o entendimento acerca da mudança do reisado, pois aponta possíveis interferências externas ao *movimento*. Contemporaneamente, as

comunidades vêm apreciando outros modos de diversão Essa ideia perpassa o pensamento de todos os entrevistados. Por que razão? Por que o reisado do Cipó mantém-se apesar do contexto da modernidade?

Já se ponderou acerca do caráter comunitário da brincadeira do reisado e de outros movimentos tradicionais. Eles se diferenciam das práticas modernas de entretenimento por não se centrarem na figura do indivíduo: de modo distinto, encontram esteio em redes coletivas de sociabilidade como laços de parentesco, amizade, compadrio e vizinhança. A modernidade fundou o império do individualismo.

(me diga uma coisa: o senhor, antigamente, brincava mais pela brincadeira, não era pelo dinheiro...) Não era pelo dinheiro não. Era pela brincadeira que eu achava bom. (e qual é a graça dessa brincadeira que faz o senhor passar seis noites, pega chuva, como sua esposa, como a sua esposa estava dizendo...) Rapaz, aquilo é um prazer que a gente tem. Aquilo do povo gostarem da gente fazer aquilo. É só aquilo. (como é que... se o senhor fosse me dizer o que que é esse prazer, como é que o senhor se sente quando tá fazendo essas brincadeira?) Rapaz, é a coisa melhor do mundo quando a gente tá fazendo aquele serviço, que faz o serviço que o povo tão achando bom. Agora se você quiser ficar desanimado, porque eu pelo meno só vadeava mais com esse Raimundo Milú. O Raimundo Milú ia lá pra aquela parede e ele partia de lá pra cá, eu partia daqui pra lá sapateando e o pau indo e fazendo toda coisa. O povo achava bom era aquilo e nós também achava. Mas na hora que nós terminava ali, nós ia aonde você estava que era o capitão dono da casa, eu perguntava:  
 – Capitão, o senhor achou bom? O senhor achou bom?  
 – Achei bom demais, achei bom demais.  
 Aí, o careta se... aí é que o careta se manda. Agora se dizer assim: não achei vantagem. Aí, o careta desanima.  
 – É, o patrão não achou bom (ri).

O *ânimo* do careta, a sua satisfação vinha também do contentamento do capitão e de seus convidados que presenciavam a brincadeira. A maior recompensa do careta provinha do reconhecimento coletivo que aprovava o movimento. Era da graça e da folia que o careta tirava seu maior alimento. Como já bem descrito pelo velho Chicó, o careta tinha interesse em ganhar dinheiro, mas tudo era decorrente da boa vadiagem:

eu vou atrás do meu interesse (ri). (e qual seu interesse como careta?) D’eu ganhar, d’eu ganhar. Num vou trabalhar perdido, né? (...) (quer dizer, que careta só quer saber de ganhar?) Só quer saber de ganhar. Ele vadia também, ele vadia, que o destino dele é de vadiar, mas o interesse dele também é de ganhar. A gente vadiar de graça não adianta muito (ri), num tem muita coisa não, né?



Como um jogo, aquele careta mais esperto obtinha mais dinheiro, pois fora mais engenhoso ou carismático. O mais importante era o reconhecimento de suas habilidades: o quanto de dinheiro só era indicativo do quão habilidoso apresentara-se o careta.

Assim como demonstrado na história de vida de seu Raimundo Milú, um bom careta é aquele que vive apaixonadamente sua vocação de brincante. Pela folia, o brincador, naquele período de festas, prioriza o brincar em detrimento do acumular. Vejamos essa bela narrativa de seu Chicó onde, com a paixão própria de um careta que ainda habita sua alma, antecipa o término de suas obrigações de trabalho para curtir a vadiagem do reisado:

Pois bem, eu, um dia, eu já tinha casado com essa mulher (ri) e eu era viajante pro Maranhão. Aí, eu me apulumei... Antes d'eu sair pra viagem, eu guardei um uniformão bem preparado, palitô e tudo, e guardei escondido, sem ela saber. Fui à viagem, quando eu vim, cheguei no Pé do Morro, eu viajei de lá pra cá, de noite, em cima de... só um burrão muito bom, viajei em cima do burrão, deixei o comboio pra lá e viajei por causa de um reisado que tinha aqui. O reisado que tinha aqui. (quer dizer, que o senhor largou o seu negócio lá pra vim brincar o reisado?) Pra vim brincar o reisado. Quando eu cheguei, tavam cantando na porta de um vizim bem acolá em cima. Era até morador meu. Tavam cantando na porta. Quando eu cheguei aqui, também só fiz amarrar o burro acolá e vesti o palitô. Peguei um bebezim, um bebezim bem feitim, bacaninha o bebezim, embrulhei num panim branco e botei debaixo do bolso do palito e derrapei pra lá. Quando eu cheguei lá, tavam cantando na porta. Mas antes d'eu chegar eles entraram. Os outro careta entraram, num sabiam que ia. (mas por que que o senhor colocou esse bebezim debaixo do palitô?) Pois bem, aí quando eu cheguei lá que entrei, eu mandei a moça dona da casa guardar ele escondido pra num dizer, pra num descobrir ninguém. Aí, rapaz, você acredita que eu entrei lá... Aí me chamavam Aparecido, careta Aparecido. Não sabiam que era eu. Eu andei bem preparado, aí vadiei, vadiei, vadiei e o povo só botavam todo... botavam pra mim que eu sabia fazer mermo. E aí diziam: eita, careta! Nem esse Raimundo Milú me reconheceu. Trabalhou a noite todinha mais eu e não conheceu quem era eu. (porque o senhor tava com a máscara) Tava, tava bem preparadão de tudo e, eu viajando, não sabiam que eu tava lá, nera? E cavacavam pra saber quem era, e cavacavam, e nunca souberam. Aí, quando terminou o reisado, eu fui pedir à moça o bebezim que eu tinha mandado ela guardar. Essa mulher estava sentada aqui recebendo o reisado aqui na frente mais o capitão, dono da casa. Eu cheguei:

– Dona, tá aqui santo Reis que eu truxe pra você me comprar ele. Aí, ela espiou ali:

– Santo Reis?

Eu digo:

– É santo Reis. Aí você me dá o valor que dê.

Aí, ela foi... Nesse tempo, cinco conto era dinheiro demais. Mas ela meteu a mão no bolso e puxou cinco conto.

– Pois é santo Reis, tá aqui. Eu vou comprar.

Comprou. Aí, eu vadiei por ali... Terminou, eu derrapei pra casa (ri). Quando eu cheguei aqui, tirei a sela do burro e fui, me deitei. Com pouca, ela chegou. Chegou, entrou, destrancou a porta. Nós tinha outra chave. Tinha escondido. Ela chegou:

– Ai, vai, Chicó! Já chegou? – Eu digo:

– Já.

– Que hora?

– Faz é tempo que eu cheguei. Cheguei, tava um povo pra acolá, a zoada. Também não quis ir pra lá, o reisado. Eu fui me deitar aqui.

Aí, ela, bem cedo, quando ela levantou, ela disse:

– Essa noite eu comprei santo Reis (ri).

– Comprou?

– Comprei (ri).

E tu trouxe? (ri) Aí, eu digo: cadê? Ela foi buscar. Trouxe o bebezim, amostrou e disse:

– Rapaz, como santo Reis é um santim galante, mermo! – Eu digo:

– É.

Aí peguemo com prosa. Aí, quando foi... Depois chegou outros, pegaram com prosa:

– Rapaz, mas ontem à noite apareceu um careta Aparecido acolá, mas eita careta danado de bom! – E eu digo:

– De onde é?

– Não, ninguém sabe. Ninguém descobriu de onde ele era.

Aí pegaram na história, né? Aí, ela pegou pra espiar pra mim e eu espiando o bebê.

– Sabe que era ele que estava essa noite com esse bebê.

Eu digo:

– Eu não. Eu não era não. Andava era viajando.

– Era. Mas era ele mermo.

Aí foi, tomou os cinco real (ri).

A troça, a pilhéria, a galhofa, enfim, o brincar com logro, inteligência e graça é a grande fonte de animação dos velhos caretas do Cipó de Baixo. “Ele num faz é negócio de roubo, que tem careta que rouba e outros num roubam, né? Anda é na decência. Mas tem deles que rouba” – ressalva seu Chicó. A brincadeira obedece a um código de decência: deve-se respeito a todos que lhe recebem em suas comunidades. O roubo jamais é admitido, ou a violência ou a ofensa contra quem quer que seja. Arremata seu Chicó: “eu sabia qual era que podia brincar tudim, nera? Se você fizesse ou outro careta fizesse uma coisa mal feita que nós num gostasse, o outro ano nós dizia: não, não deixa mais ele entrar não”.

Assim, acima do interesse individual, há uma moral comunitária a ser respeitada e seguida. Se é justo que o bom careta receba sua “ajuda”, esta somente advém do “serviço bem feito”. Se o brincante ganha bem é porque brincou bem e o “capitão” sabe reconhecer seu esforço. Pois há casas que não sabem reconhecer a dedicação dos brincantes. “Olhe, tem casa que o careta chora pra entrar que sabe que tem resultado. E tem que delas que o careta... Eu tive casa que eu adoecia sem estar doente. Só que eu ia pra lá, era obrigado eu vadiar, e aí eu entrava, dizia que tava com o pé doente pra num vadiar, que eu num ganhava nada!” (CHICÓ, 2009).

O brincante Antônio João faz a seguinte comparação entre o novo e o antigo reisado:

Nessa época, a graça era que o pessoal brincavam mermo. Não é que nem hoje. Hoje em dia, você vê que a gente é só dois caretas. Naquela época era quatro: quatro caretas, quatro damas. E aí quando se juntavam tudo, aquilo ali cada um fazia uma brincadeira, como se diz, e aí o povo achavam graça. Também não era

que nem hoje que o povo quase nem querem. Se vão pra brincadeira, mas nem assistir não vão. De primeiro, ficava aquele círculo de gente. Tinha hora que faltava pouco era fechar: o povo tudo queria olhar de pertim. Aí precisava os careta ficar abrindo que era pra poder ficarem andando naquela areazinha mais maior.

Se até o momento destacávamos mais as características do antigo reisado, com esse depoimento passamos a considerar a tensão que vive o reisado do Cipó de Baixo. A tradição que se reinventa pelo enfrentamento de suas crises e pela implementação de mudanças vivida por sua modernização (temática do tópico anterior). O que temos em vista nessa parte da tese é o processo de ressignificação vivido pelos brincantes. A tradição passa a ser representada por um modo bastante singular na contemporaneidade. Esse movimento permanente de ideias e significados vem sustentando, ao mesmo tempo, atitudes realistas frente à brincadeira como também atitudes e pensamentos marcados por fortes paixões. Compreende um intrincado movimento de discursos que ora sobrelevam as antigas práticas do reisado, ora justificam suas mudanças, ora animam a resistência do número cada vez menor de admiradores e praticantes, ora lamentam as transformações.

O *cipó da tradição reinventada* compreende um intrincado jogo de representações, avaliações e comportamentos dos brincantes e apreciadores do reisado. Essa emaranhada teia de cipós dialoga com essa movimentação que vimos descrevendo nas últimas páginas: a brincadeira do passado mudou e vem modificando-se a cada dia. Nos depoimentos dos entrevistados constatou-se essa tensa movimentação entre pretérito e presente. Relatos recorrentes do antigo reisado são feitos durante as entrevistas. São narrativas que se apresentam como parâmetros nos quais se revivem constantemente todo o sentido da brincadeira. Se mudanças vêm ocorrendo e todos sofrem por elas, elementos recorrentes da brincadeira conservam-se em meio às transformações. Acreditamos que, pelos exercícios de rememoração, assanham-se esses constituintes recorrentes do reisado do Cipó. Não é uma mera saudade, mas uma presença sempre vivaz em todos. Tampouco pode ser vista como uma melancolia mórbida. São situações únicas onde tempos presente e passado se fundem num só. Mais que um lenitivo social, compreende uma vivência singular de algo que jamais deixou de existir. Parece que, além dos tempos presente e pretérito, há uma dimensão acrônica que se experimenta a cada novo exercício de narrativa memorativa.

É nessa dimensão temporal *sui generis* que as mudanças são reconhecidas e aceitas como ainda fazendo parte do reisado. Ao tempo que são identificadas mudanças, as mesmas ainda são vistas como parte de um todo que perdura. Esse tempo acrônico somente existe naqueles que mantem a embriaguez do reisado em seu interior. Aquele mesmo estado de

êxtase que são tomados durante a brincadeira estimulada pela atuação da cachaça e pela reação do público.

Como memórias de uma prática cultural em transformação, certamente que os brincantes se contradizem em suas apreciações acerca do reisado. Para alguns, é difícil distinguir memória e realidade contemporânea: em algumas situações discursivas, memória e presente imiscuem-se numa liga indistinguível. Já para outros, a crise do reisado é um fato inegável: a brincadeira do pretérito vem sofrendo mudanças nos últimos anos. Os dois principais caretas, Raimundo Milú e Antônio João, representam bem essas percepções distintas:

(Quantas noites de reisado o senhor puxa ainda?) Rapaz, é as oito noite. (oito noite de reisado é...) Só que agora, por causa da gente tá mais velho, nós, de uns dois anos pra cá, a gente vem brincando só uma, duas, o máximo é três casa por noite. Porque, de manhã, a gente acorda, precisa trabalhar e aí o outro pessoal que brinca com nós tudo trabalha. (quer dizer que sempre o careta do reisado, ele brinca de noite, mas durante o dia tá trabalhando?) Trabalhando. Trabalhando. Porque o reisado é no período do inverno, né? Nós brinca de noite e de dia trabalha na roça. (mas fica puxada a roça...). Fica! Mas de qualquer maneira é o jeito a gente enfrentar. (MILÚ, 2009)

Até quatro casa ainda chegou época de brincar. Hoje, arruma uma na marra, como se diz. Ainda é assim: o dono da casa ainda diz: *oh, vão lá pra casa e eu não vou garantir nada não, mas se ajuntar muita gente vocês faz alguma coisa, arrecada um dinheirozim.* (...) Na época do passado não. Na época do passado o dono da casa quem se comprometia: *olha, vá lá pra casa que tem isso assim, assim.* (ANTÔNIO JOÃO 2010).

Na fala de Antônio João, percebe-se, com clareza, a consciência das mudanças pelas quais vem passando o reisado. Já Raimundo Milú resiste em reconhecer essa mudança. A crise do reisado do Cipó de Baixo põe em movimento três modalidades discursivas: a do seu reconhecimento, a de negar a própria crise ou a de confundir a memória com a realidade presente da brincadeira. Como Francisco Milú descreve: “Os careta, hoje, é o pai e o compadre Antônio João. Aí tem o menino que brinca, o Adriano que brinca mais nós. Três. Mas, se quando for o fim de ano, você vai ver é cinco, seis careta” (2009). Nos dois anos que acompanhei o reisado, somente em duas noites do segundo ano vi o careta Adriano brincar. Jamais apareceram outros caretas.

Essa confusão entre memória e tempo presente reproduz-se em vários outros depoimentos da família de seu Raimundo Milú. Como lhe cabe a responsabilidade de manter o reisado, ela sofre com as transformações da tradição. Apesar disso, como se verifica em outro trecho, a família também não se abate. Tem procurado alternativas à realidade oposta à continuidade da brincadeira – discutimos essas alternativas no tópico *o cipó da modernização*.

Apesar dessas iniciativas de resistência cultural também objeto de tensões internas, o grupo familiar contradiz-se no campo discursivo ao descrever a realidade atual do reisado.

Como compreende uma dimensão bastante íntima daqueles amantes da brincadeira, foi difícil interpellá-los acerca daquela divisão. Mesmo porque, como se verificará adiante, o enfraquecimento da brincadeira tem provocado, ou tão somente reforçado, conflitos entre alguns familiares de seu Milú. Tanto as alternativas propostas por cada um para o enfrentamento da crise como a maneira de encarar o presente da brincadeira têm desencadeado algumas oposições entre eles. No último reisado (2011), a ausência de Francisco Milú nas noites da brincadeira bem como a ausência do genro de seu Milú na tarde da matança do boi é bastante elucidativo desses conflitos familiares.

Entre os familiares de seu Chicó, família esta que foi dona do reisado antes da família Milú, a relação com os tempos passado e presente se assemelha à do brincante Antônio João: há uma clara consciência entre o que foi e o que é. Questionados sobre os “movimentos” de antigamente, eles<sup>89</sup> trazem as seguintes apreciações:

(geralmente, quais os movimentos que se tinha no interior além do reisado?) Rapaz, era as ‘alvista’ quando era na semana santa... pra brincarem... pra brincar... é quase o mesmo tipo do reisado... era o movimento que tinha. (e como é que era essa brincadeira da semana santa?) Brincando, fazendo roda, era brincando, dançando dentro das roda, era desse jeito as brincadeira. (aí tinha cantiga de roda?) Tinha, tinha as cantiga. (a senhora ainda lembra?) Me lembro. (a senhora pode cantar uma?) Não (ri). Passava o anelo nas mão do povo pra aquelas pessoa adivinhar onde era que tava. Era assim. Era bonito. Cirandinha. Fazia a cirandinha... *Dona Zuleca, dona zulequinha, que entrou na roda pra dançar sozinha. Sozinha num danço, porque tem fulano para ser seu par. Senhora, bote seu pezim; senhora, bote...* Aí num sei mais o resto não. Aí quando dizia assim no fim, aquela do par saía pra ir dançar com aquela. Aí, aquele que saía da roda pra ir dançar, ficava e o outro saía. Aí chamava outro. Era desse jeito as brincadeira. Era muito. Era... o movimento que tinha era esse. Agora, aqui acolá, um terço, uma novena, mais era no mês de maio. Era os movimentim que tinha. Porque o povo num tinha um rádio, num tinha nem... as criança cresciam sem saber o que era um rádio, avali uma televisão que num sabia. (nessas festa é que começavam os namoro?) Era. Os namoro era muito diferente de hoje em dia. (como é que era antigamente?) Num pegava nem nas... nos camim só pegava nas mão do outro... Ainda tinha delas, comadre Toinha, que, se chegasse a pegar, dava um soco e... (ri) num encostava nem perto, pra não encostar nem perto. As dança tudo era diferente, dançavam tudo de longim mermo. Nera como hoje em dia não. Hoje em dia a coisa é braba.

Esses “movimentos” antigos fazem parte de um *tempo* diferente do contemporâneo. Para os habitantes mais velhos do Cipó de Baixo, essa distinção entre os movimentos marca uma ruptura temporal de seus costumes e valores. Ruptura que delineia modos diferentes de

<sup>89</sup> A entrevista de seu Chicó foi acompanhada por sua esposa, Isabel, uma irmã de seu Chicó, Francisca, e uma prima de sua esposa, Antônia Maria. Todos idosos.

ser que, por sua vez, são apreciados com pesos diferentes. Se no tempo passado, as brincadeiras eram “sadias”, as pessoas respeitavam e sabiam divertir-se, “hoje em dia a coisa é braba”. Não somente as mudanças comportamentais, de valores e de concepção, mas principalmente a forma como se encara e vive o *sentido comunitário* (reflexão já feita quando tomamos o *cipó das trocas familiares e comunitárias*).

É nesse sentido que defendemos a ideia da tradição que se reinventa, que dialoga com as pressões externas e contemporâneas. O sentido de reinventar-se diz respeito a esse processo de troca com os fatos sociais da modernidade: mesmo ao dialogar com o tempo contemporâneo, os moradores mais antigos da comunidade ainda identificam o reisado como *reisado*. Possui características novas, mas ainda assim *permanece* reisado. São os rearranjos, transformações e permanências descritos neste tópico que tomamos como reinvenção do reisado.

#### 4.5 O cipó dos conflitos entre gerações

Como uma tradição, a memória da brincadeira ainda é guardada e observada pelos mais velhos. Apesar de alguns filhos de seu Raimundo Milú reconhecerem a tradição, estão mais propensos que o seu patriarca a dialogar com as pressões da modernidade.

Esse meu menino que saiu agora há pouco tempo (refere-se ao filho caçula que partira há pouco tempo para trabalhar em São Paulo), até o ano passado, não, até o ano atrasado, era quem brincava de dama pra nós aqui. Ele começou do tamanho desse pequenim (refere-se ao neto de 3 anos). É tão tal que a gente brincava com ele no braço. Rapaz, aí quando ficou maior, agora não quer nem a burra, não tá mais querendo. (MILÚ, 2009)

Se uma parte dos filhos de seu Milú acompanham-no na brincadeira, já os mais novos resistem àquela autoridade. Por outro lado, aqueles filhos que o auxiliam na realização da brincadeira estão mais abertos ao diálogo com os valores da modernidade (já descritos anteriormente). São seu Milú, seu cunhado (e também careta) e os homens mais velhos de cada comunidade por onde anda o reisado que insistem nas suas narrativas a comparar o novo com o antigo. Se ainda se mantêm características da antiga brincadeira, outras vêm sendo modificadas como a identificação inquestionável dos brincantes com o reisado independente de recompensas financeiras e distâncias e a hospitalidade calorosa e generosa por parte do capitão, de sua família e vizinhos.

A própria motivação do reisado alterou-se. Se antigamente buscava-se brincar por uma promessa feita a Santo Reis e pelo prazer de brincar, hoje tão somente se brinca, pois há prazer em fazer a brincadeira.

Tinha gente que fazia promessa assim os mais velhos, porque aquilo eles trocavam: olha, eu vou fazer uma promessa pra tirar Reis tantos anos. Aí, se era dez ano ou cinco ano. Quando falta um ano, já tinha outro: oh, fulano tá tirando Reis. Ele vai até tal tempo. Aí quando ele terminar de pagar a promessa dele, eu vou também tirar Reis tantos anos. Aí ele já anunciava que, quando aquele terminasse o tempo dele, aí: olha, fulano de tal já vai tirar tantos ano. Agora, como hoje em dia não tem mais, o povo não querem mais fazer uma brincadeira dessa, aí o compadre Raimundo é quem vem, já de há muitos ano. Não tem tempo marcado também. (ANTÔNIO JOÃO, 2010).

Já desde que seu Raimundo Milú assumiu o reisado, o mesmo faz porque gosta da brincadeira: “isso é um trabalho que eu gosto e não é promessa”. Certamente que aquela motivação da promessa servia como ainda hoje motiva outros reisados. Na zona rural de Teresina, na comunidade rural Porção, o reisado fica numa família por sete anos (tempo mínimo exigido pela tradição local a uma promessa a Santo Reis). Depois desse período, outro fiel assume o reisado (SOUSA, 2008b). Esclarece Antônio João: “antigamente rezavam. Antigamente depois da brincadeira, aí rezavam o terço pra poder fazer a festa. (e por que que mudou?) É porque o povo tão mermo... As coisas tudo tá mudando mermo”.

Não podemos afirmar que é uma peculiaridade do reisado do Cipó de Baixo, mas, por outro lado, temos condição de argumentar que já há muito tempo este reisado tem esse caráter eminentemente profano. O que ainda se guarda da velha tradição é o ato de rezar o terço na noite do dia vinte e oito de dezembro quando se faz um ensaio aberto no quintal da casa de seu Milú e um leilão.

Na primeira noite, a gente reza o leilão, o terço, quer dizer. Tem o terço, a gente lá no nome dos Reis e tudo. Mas o sentido religioso assim nas apresentações eles não... (a primeira noite que vocês rezam o terço é aqui?) É no dia vinte e oito. (na sua casa?) É. Que é o terço de santo Reis. (tem leilão também?) Tem. Geralmente tem um leilão. (CONCEIÇÃO MILÚ, 2009).

Como elucida a filha de seu Milú, o antigo sentido religioso já não mais existe. Mais afeito aos velhos costumes, o seu tio Antônio João explica que outros hábitos tradicionais sofreram mudanças. Um deles já foi avaliado em páginas anteriores – a matança do boi. Segundo ele, no dia de Santo Reis, logo após a conclusão da brincadeira, havia a destruição

do boi que ele denomina como “matança”. De alguns anos para cá, inventaram o laço do boi como uma forma de “arrecadar mais dinheiro”.

Aqueles outros anos não tinha aquele negócio de jogar laço no boi. Aquilo ali já é um ramo de arrecadar mais dinheiro. Antigamente (não tinha). Não tinha. Antigamente, faziam aquela brincadeira. No final, matavam o boi, que chamam o dia da matança do boi. Quando terminava a brincadeira, matavam o boi e acabava aquele boi. No outro ano era outro. (mas com o mesmo nome?) É, com o mesmo nome. (só que tem que mudar a cara, a vestimenta do boi...) É. Mudava porque os careta, aquele boi eles quebravam ele todim... (até a estrutura dele?) É (de madeira quebrava?) Quebrava que era pra ... a matança do boi. E aí era pra matar o boi. Aí, hoje em dia, quando termina a brincadeira, já não fala mais em matar o boi. Aí, já vai é laçar o boi.

A memória do brincante não foi clara para determinar a que período se referia. O fato é que, segundo ele, já houve um período que não havia aquele jogo de apostas para laçar o boi. E, conforme a tradição, toda aposta vem acompanhada de um prêmio para o vencedor. Ainda segundo ele, não havia essa premiação pecuniária. Certamente que podemos levantar dúvidas sobre essa memória de Antônio João, pois um outro brincador mais velho, o seu Chicó, afirma que havia em sua época essa disputa do laço. Talvez procurasse referir-se ao fato da premiação vir aumentando ano após ano: “só o que está mudando, Luciano, é questão de premiação. A cada ano que passa, a gente tá aumentando a premiação pra ver se atrai mais pessoas pra brincadeira, né?” (FRANCISCO MILÚ, 2009).

No entanto, não podemos erguer dúvidas sobre o fato de que está havendo mudanças no reisado e que os mais velhos são aqueles mais insatisfeitos com o rumo das transformações, apesar de não ter dificuldade de reconhecer que “as coisas tudo tá mudando mermo”.

Por outro lado, seu Chicó decepçiona-se com a qualidade dos atuais caretas:

É por causa de careta. Eu vou lhe dizer: é por causa de careta que hoje só tem bom o Raimundo Milú. Os outro num prestam mais. Aí, o povo só queriam o bom e aí, devido num prestarem mais... Que hoje é uma despesa grande... Um dono da casa chama um reisado, a despesa é grande, né? Pra não receber uma coisa que num tem vantagem, também deixa de mão, né? Num quer não.

A despesa de um reisado é “grande” para quem recebe os brincantes. Logo, deve valer à pena o divertimento. Por outro lado, segundo ele, já não há tão bons caretas como eles no passado. Por quê? Já apreciamos o fato de que a juventude não demonstra interesse pela brincadeira. Seus interesses se voltam para outras atividades. Também o fato de se fantasiar



de “careta” ou “dama” não os agrada: para ser um careta deve dedicar-se a aprender as lodaças e para ser uma dama deve vestir-se como mulher.

Como formar novos caretas que atraíam o interesse das famílias se as novas gerações já não vêem muito sentido em divertir-se como brincante de reisado? Este é um desafio, entre tantos, que vem se colocando frente à família de seu Raimundo Milú. Já vimos que a juventude tem procurado cada vez mais novas ocupações fora do campo e engrossado o número de imigrantes. Essa tendência em buscar novas formas de trabalho também se observa nas alternativas de diversão e lazer dos jovens.

A gente peleja com os da comunidade (...) A gente peleja. Aí eles têm vergonha fazer o papel de mulher e tem vergonha de fazer o papel de palhaço, que é o careta (...) Eles não querem fazer o papel de careta porque diz que num tem cabeça pra aprender as lodaça. E como eu aprendi? Como o Douglinha (refere-se ao seu neto que, na época, tinha três anos), desse tamanho, né, diz duas, três, quatro lodaça ali? Aquilo eu acho que é porque não tem é interesse... (MILÚ, 2009 – parêntese nosso).

Ainda sobre a definição de um bom ou mau careta, já não há mais acordo entre a antiga e nova geração. Francisco Milú também tem incitado novos olhares sobre quais seriam as qualidades de um bom palhaço. Se ainda é indiscutível que “... careta é mermo pra fazer palhaçada” (ANTÔNIO JOÃO, 2010), sobre o modo como fazer palhaçada e provocar o riso do público já não há consenso:

O meu pai considera um bom careta assim... Embora ele aceite na brincadeira, tudo, que se uma pessoa nem que num saiba de nada, mas se a pessoa quiser, ele coloca. Embora depois, entre nós aqui em casa, ele dê a classificação dele, né? Ele dê a classificação dele. Rapaz, fulano de tal é mole, tal. Já pra mim é diferente (...) Um bom careta pro pai ele tem que ser... ter a junta mole, pisar miúdo, né? E ter uma conversa... e ser conversador. Não ter questão de timidez. (o que que é junta mole?) Junta mole quer dizer junta mermo, né? Amolecer... Se requebrar mermo e sapatear mermo, pisar miúdo mermo. (pisar miúdo é sapatear em passo curto?) É em passo curto e bem baixim se for necessário. Aí, quer dizer, pra mim não. O que que é um bom careta pra mim? Nem sempre são os bom careta que faz graça na brincadeira. Às vezes, um mau careta, um... Por exemplo, um todo duro velho vai tentar fazer uma brincadeira ali, rai e atravessa... quer dizer, dá mais graça do que um que está sapateando certim ali no passo pequeno (...) Em fazer aquela graça ali... Porque, às vezes, o pessoal, eles... que eles sabem que meu pai sapateia bem, sabem que eu sapateio bem. Aí, quando a gente tá sapateando lá, a gente vai duas, três vezes, aí, o pessoal já, eles já não pede mais porque sabe que de todo jeito que se pedir... Se for em pé, vai em pé; se for de coca, vai de coca; se for deitado, vai deitado. Eles já sabem que de todo jeito que pedir a gente vai, né? Se for de trevesa, vai de trevesa. E, às vezes, vai um todo duro, os caras pede. Aí, os cara: rapaz, vem fulano de tal de novo que eu num gostei da sapateada dele não. Aí, quer dizer, ele vai lá todo duro lá tentando fazer uma graça lá, aí consegue, né? Porque o pessoal vão achar diferença, diferença grande, né? Porque quem não tem costume vai sapatear de

coca comigo ou o pai, né? Que já há muitos ano trabalha. Aí não consegue. Aí só vai até aquele ponto. Aí a graça grande que dá. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

A concepção do que seja cômico vem mudando, assim como tem modificado a concepção dos brincantes sobre o que mais agrada o público. Primeiramente, a ideia sobre o que gera graça já não é a mesma entre as duas gerações de brincantes. Para os mais velhos, fazer conforme os truques já consagrados é garantia do riso da plateia. Já os novos brincantes acreditam que o imprevisto, a novidade, o truque mal sucedido podem ser tão ou mais engraçados. Visto assim, as “velhas brincadeiras” passam a dividir espaço com formas novas de atos cômicos:

É dos mais velhos que faziam aquela brincadeira: escondiam uma perna detrás da outra. Aí chegava:

– Tá bom?

– Não, tá não!

– Mas eu só posso fazer assim que eu só tenho uma perna. Como é que eu vou fazer mió se eu só tenho uma perna? (ri)

Aí, ele diz:

– Não, pois não dá certo não. Dá um jeito.

(quer dizer que aquela graça já vem de antigamente?)

É, de antigamente, porque cada um tem que usar um ritmozim diferente pra fazer mais graça.

(Mas o senhor já inventou uma coisa que não era feita antigamente? No seu pragateado? Nas suas brincadeiras? O senhor já inventou alguma coisa que o senhor viu que deu certo. Não, agora eu continuar com isso?)

Não. (ANTÔNIO JOÃO, 2010).

Nesse *cipó dos conflitos entre gerações* também se opõem concepções sobre o ofício do careta – esse “palhaço horrível” (MILÚ, 2009). A palhaçada não precisa estar presa aos “ritmozim” “de antigamente”. Truques e estilos novos podem surgir conforme a visão dos novos brincantes. O que não pode mudar, para ambas as gerações de brincantes do núcleo familiar de seu Raimundo Milú, é a motivação interna para a brincadeira. Por mais que os brincadores de outras famílias passem a valorizar sobremaneira a recompensa financeira, na família de seu Milú ainda resiste o interesse desinteressado pelo movimento: “... pra mim mesmo, um bom careta pra mim, Luciano, é aquele que entra na brincadeira dessa aí e ele num tá interessado no que ele vai ganhar” (FRANCISCO MILÚ, 2009).

Apesar dessa consciência de um dos filhos do seu Milú, outros já não acreditam nesse desprendimento desinteressado pela brincadeira. Alguns já abandonaram a tradição, motivados por outros interesses que os distanciaram dos princípios da velha tradição. Francisco Milú refere-se ao comportamento dos irmãos do seguinte modo: “se eles for fazer

uma coisa que ele ver que há uma grande hipótese dele tomar um prejuízo, ele já num faz. Então, é o seguinte: entrar com o reisado é sinônimo de prejuízo”.

Ao tempo que não admitem fazer parte de algo onde terão prejuízo, são capazes de gastar volumosos valores numa mesa de bar com outros jovens amigos:

A pessoa sai daqui pra São Paulo ou pra Brasília ou pra o Rio ou pro Rio Grande do Sul, seja lá pra que lugar for, a pessoa sai naquele pensamento de conseguir um emprego bom pra ganhar pra poder sobreviver, pra poder ajudar os pais ou a mãe ou um irmão, ou a qualquer uma pessoa da família. Não todos! Uns! Porque acontece, mermo, eu já digo é assim: acontece nos meu, que esse mermo, que tá pagando um salário de, uma pensão de duzentos e oitenta pro filho, ele, até agora poucos dia, ele chegava a ganhar três mil reais, trabalhando em restaurante. Aí, o que que mete na cabeça de um menino desse? Quando ele recebia o pagamento (...), botava uma banca ali, chamava quatro, cinco amigo, só se levantava quando estourava o dinheiro todim. Será que ele tava pensando na vida dele, do filho e da mulher? Será que ele tava? E assim não é só os meu não. É os meu e é quase todos que vai. (MILÚ, 2009).

Com essas palavras do dono do reisado, a problemática complexifica-se. Por um lado, tornou-se uma postura comum a grande parte dos jovens das comunidades rurais Cipó de Baixo e circunvizinhas procurar participar de atividades que não tomem os seus recursos acumulados – princípios da modernidade que tratamos como os ato da poupança e da seleção de tarefas que não resultem em prejuízo financeiro (ambos apontados por Francisco Milú). Por outro lado, conforme seu Raimundo Milú, a juventude elege novas práticas de lazer e entretenimento por mais que lhe custem elevados montantes monetários – a diversão em uma “banca”. Em ambas as atitudes observa-se a recusa da brincadeira do reisado, seja como compromisso social, seja como divertimento.

Ambos os depoimentos apontam para mudanças que contrariam os desejos dos velhos brincantes do reisado.

Nessa época, a graça era que o pessoal brincavam mermo. Não é que nem hoje. Hoje em dia, você vê que a gente é só dois caretas. Naquela época era quatro: quatro caretas, quatro damas. E aí quando se juntavam tudo, aquilo ali cada um fazia uma brincadeira, como se diz, e aí o povo achavam graça. Também não era que nem hoje que o povo quase nem querem. Se vão pra brincadeira, mas nem assistir não vão. De primeiro, ficava aquele círculo de gente. Tinha hora que faltava pouco era fechar: o povo tudo queria olhar de pertim. Aí precisava os careta ficar abrindo que era pra puder ficarem andando naquela areazinha mais maior. (ANTÔNIO JOÃO, 2010).

“O povo quase nem querem”. Em outras palavras, a juventude já não demonstra tanto apreço pelo movimento. Na mesma direção, Francisco Milú aposta numa mudança de visão de mundo por parte da nova geração que hoje se coloca como “capitão”:

Aí já ficou só aquela, digamo, segunda geração, que eles gostam muito da brincadeira, mas eles não recompensam como os seus pais recompensavam. Você está entendendo? Aí, meu pai freta carro e vai essa brincadeira – solte pra seu pai fazer a furquilha. Aí, o que que acontece? Aí, se freta dois... (deixa eu entender: quer dizer que o povo de antigamente dava uma recompensa melhor). Justamente. (o povo de hoje, que já são os filhos dessas pessoas, já não dão uma recompensa boa como antigamente). Não. Aí, aquilo o que que acontece? Enquanto o meu pai for brincando assim, Luciano, eu acredito assim que ele vai continuar indo pela amizade que ele tem. Mas depois que ele num aguentar mais brincar, aí esse pessoal mais novo, eles não querem fazer uma brincadeira por fazer.

Os novos capitães já não compartilham a mesma generosidade com os brincantes. Seus pais sabiam valorizar a tradição da brincadeira, mas seus filhos parecem dialogar bem com os hábitos modernos de poupança e resguardo de desperdícios. Por essa razão, seu Chicó pondera: “ele era tão bom o Raimundo Milú que quando ele ganhava pouco bicho de carne, de porco, de leitoa, essas coisa assim, ele comprava outros de fora à parte pra fazer comida pra dar o povo, nera?”.

Essa tensão entre valores, costumes e atitudes passa a fazer parte dos conflitos entre gerações. Como pondera Francisco, “aí já ficou só aquela, digamo, segunda geração, que eles gostam muito da brincadeira, mas eles não recompensam como os seus pais recompensavam”. Dos anos noventa do século passado para cá, o êxodo rural tem crescido entre a população jovem entre vinte e vinte e quatro anos (CAMARANO & ABRAMOVAY, 2010). É essa nova geração que se conflita com os tradicionais valores de solidariedade.

A pesquisadora Vanda Silva (2010), em pesquisa realizada sobre do Vale do Jequitinhonha (MG), avalia que:

(...) a construção das identidades dos jovens desse rural brasileiro (Chapada do Norte) também vai acontecendo num emaranhado de ambiguidades e conflitos, pois ao tempo em que estes se veem apegados à família, por sua vez, à ‘tradição’ que lhes confere o sentido de reciprocidade, religiosidade, também pensam na possibilidade de ganharem dinheiro e terem uma vida melhor.

Parece que, no presente, a brincadeira do reisado não passaria, para muitos, de desperdício de dinheiro. Como é uma festa grande, não restrita somente à família do capitão, além da presença *estranha* de brincantes e sua comitiva, imagina-se que se está gastando dinheiro com pessoas *alheias* distantes do núcleo familiar. Sendo assim, esse movimento não convém à nucleação e individualização das relações sociais modernas. Compartilhar com um grande número de pessoas distantes seus momentos festivos, a não ser motivados por interesses políticos ou pela já conhecida “foba” social, é bastante perdulário o que não

combina com a preocupação moderna de entesouramento para garantir o bem-estar individual e dos familiares mais próximos.

O interesse em garantir uma “vida melhor” leva os indivíduos a fazerem novas escolhas. Com o monetarismo crescente das economias dessas comunidades graças a políticas sociais compensatórias, aposentadorias e circulação de recursos acumulados nos grandes centros, a proeminência da acumulação monetária não é mais tão somente uma meta do cidadão urbano. Bem-estar se conquista e se mantém por meio de um número cada vez maior de dinheiro ou bens de valor. A brincadeira do reisado, segundo essa lógica, é puro desperdício.

Neste sentido, os familiares de seu Milú e os caretas mais antigos estão na contra-mão desse desenrolar histórico que vem priorizando o dinheiro como padrão orientador das escolhas dos indivíduos:

Por que que o reisado hoje tá oitenta por cento de dentro da família de meu pai? Por quê? Porque se é só nós irmãos, Luciano, nós vamos brincar na sua casa ou na casa da pessoa, tanto faz nós ganhar como nós não ganhar: está dentro da família... os careta que já, que já vinheram... Esse pessoal mais velho, o Chicó, como eu lhe expliquei, o Chicó, o compadre Antônio João, o tio Cosmim, o pai, esse pessoal, eles brincam porque eles gostam. (FRANCISCO MILÚ, 2009).

O “pessoal mais velho”, entre os brincantes, comporta-se de modo distinto. Além do grande apreço pela brincadeira em si, reconhecem que, em determinados momentos, antigos valores e práticas sociais como o do ócio comunitário, o festejar desprendidamente, o reunir amigos e parentes, *vadiar* e divertir-se em comunidade são bastante valiosos. Não há outras recompensas em vista a não ser aquela fruição do *vadiar* comunitariamente.

Apesar dessa oposição entre as gerações, a tradição do reisado conserva-se, pois ainda resiste um modo ancestral de viver no campo apesar da energia elétrica, da televisão, do celular, de São Paulo, do crescimento da oferta de serviços públicos (educação, saúde, estradas, previdência e assistência social). Importante frisar, no entanto, que é uma resistência aberta capaz de, pouco a pouco, incorporar novos valores, costumes e práticas culturais.

A saga quixotesca daqueles *clowns* burlescos permanece como fio condutor da narrativa. A própria apropriação da palavra e do sentido por aqueles reconhecidamente pobres e de *status* social menor (os caretas) mantem-se. O auto, protagonizado por anti-heróis espertos, criativos, aparentemente ingênuos e altamente perspicazes, continua. Uma história autorreferente, capaz de promover um forte auto-reconhecimento de pessoas simples,

trabalhadoras rurais piauienses, credores de certas crenças e valores, profundamente íntimas e solidárias, também persiste.

#### 4.6 O cipó do espetáculo teatral

Uma outra linha (ou *cipó*) de leitura da brincadeira do reisado é compreendê-la como uma experiência *estética*. O reisado é um auto teatral.

Forma teatral de enredo popular, com melodias cantadas, tratando de assunto religioso ou profano, representada no ciclo das festas do Natal (dezembro-janeiro). Lapinhas, pastoris, fandango ou marujada, chegada ou chegada de mouros, Bumba-meu-boi, boi, boi calemba, boi de Reis, congada ou congos etc. (...) Dos autos populares brasileiros o mais nacional, como produção, é o *Bumba-meu-boi*, resumo de *reisados* e *romances* sertanejos do Nordeste, diferenciados e amalgamados, com modificações locais, pela presença de outras personagens no elenco. (CASCUDO, 2001, p. 29)

Consiste numa narrativa já conhecida por todos onde a esperteza, o improviso e a brincadeira são elementos fundamentais. Tem a forma de começar e o modo de concluir: hino de Santos Reis, apresentação dos caretas com suas lodaças, a participação das damas, a brincadeira da burra seguida do boi e, por fim, a despedida. Há também recursos cênicos previamente definidos: figurinos, adereços (lenços, os panos – aquele colocado sobre a porta da casa quando se canta o hino de Santos Reis e é presenteado ao capitão e o que representa a fússura do boi), bonecos, músicos etc. Cada episódio da narrativa conta com uma forma própria de condução feita pelos caretas que pode sofrer variações conforme a visão que os mesmos estão tendo do espetáculo.

Se esses elementos caracterizam os elementos técnicos obrigatórios do auto, na nossa trama interpretativa é o que conta menos. O que se destaca sobremaneira na nossa leitura é o fato de que aquele auto só se consuma como espetáculo graças à forte interação entre brincantes e plateia. São nos recursos de mediação entre artistas e espectadores que o espetáculo do reisado do Cipó se realiza fortemente como experiência identitária. As brincadeiras e piadas contadas dialogam visceralmente com as referências linguísticas e os sentidos de risível da plateia. Por vezes, como espectador estranho não compreendia as razões do riso, motivado por um gesto ou por uma expressão linguística, empregado pelos caretas. Sobre essa compreensão significativa da oralidade do reisado do Cipó importante lembrar as reflexões de Paul Zumthor sobre a “especificidade linguística de toda comunicação vocal”:

Esta comporta, com efeito, na sua própria condição vocal, pelo menos por parte de dois sujeitos – locutor e ouvinte –, o mesmo, mas não idêntico, investimento de energia psíquica, de valores míticos, de ‘sociabilidade’ e de linguagem. Tão fortemente social quanto individual, a voz mostra de que modo o homem se situa no mundo e em relação ao outro. Efetivamente, falar implica numa audição (...), atuação dupla em que interlocutores ratificam, em comum, pressupostos fundamentados em um entendimento, em geral tácito, mas sempre (no centro de um mesmo meio cultural) ativo” (1997, p. 31 e 32).

Além dessa comunhão cultural, alguns espectadores das plateias são pessoas conhecidas pelos brincantes. Assim, a “dama” brinca com aquele amigo machista ou tímido; o “boi” corre em direção daquela conhecida medrosa ou do amigo valente; o “careta” sabe quem pode dar mais ou menos dinheiro para o boi e explora esse conhecimento por meio de seus versos interpelativos. Por outro lado, a própria plateia não é composta por estranhos. São amigos, parentes, vizinhos e compadres. Reage ruidosamente quando um amigo é interpelado pelo careta ou comenta a reação do mesmo frente ao apelo do brincante. Nada escapa a essa platéia co-participante da brincadeira: as pessoas interagem com os artistas e jamais são tratadas como estranhos anônimos.

O fato de reunir pessoas conhecidas e desconhecidas, em um momento diferente daquele do trabalho, em um período específico do calendário anual, é capaz de gerar relações sociais (brincadeiras, rever amigos, trocar idéias/informações, etc.), de viver momentos de intensidade febril do brincar e festejar (momento de explosão dos sentidos humanos), de criar situações inesperadas de convívio social etc.

Esse caráter de pessoalidade e co-participação cria um espetáculo singular onde ninguém é anônimo. Do capitão à criança sentada no colo de sua avó, todos se veem naquela encenação. Se há uma história previamente definida a ser encenada, outras histórias vão se somando à brincadeira. Nesse sentido, apesar das trocas entre a “administração” do reisado e a modernidade, algumas referências resistem.

Desse ponto em diante, tomamos as reflexões de Paul Zumthor para ponderar acerca do exercício do *falado* na brincadeira do reisado do Cipó de Baixo. A poesia oral e a fala são recursos fundamentais à realização da brincadeira. Tanto para seus principais atores, os caretas, como aqueles que contribuem com ela, o capitão e seus convidados (a plateia). Neste trecho mais destaque caracteres gerais do *cipó da fala performática* do que faço uma análise exaustiva do auto de Reis do Cipó de Baixo, a partir da performance da fala. Continuo no inventário dos cipós da brincadeira e de suas relações com o mar de sociabilidades das comunidades rurais onde se reproduz o reisado.

Jamais podemos esquecer a forte associação entre a memória oral e a literatura. Na antiguidade, no medievo e ainda em muitas comunidades e sociedades modernas, a memória é um dos elementos constitutivos da Literatura. Le Goff (1994) registra esse caráter como marcante nos tempos das sociedades pré-históricas, antigas e medievais. As narrativas e poesias mantinham-se preservadas na memória oral coletiva: “na medida em que a mensagem poética, para se integrar na consciência cultural do grupo, deve recorrer à memória coletiva, ela o faz em virtude de sua oralidade” (ZUMTHOR, 1997, p. 41). Talvez resida nesse caráter a dificuldade de manter-se a tradição dos caretas cantadores de lodaças. As crianças e a juventude das comunidades rurais, mais afeitas ao mundo da escrita, graças à expansão da escolarização e do acesso à rede mundial de computadores, vivem, de modo mais atroz, as contradições entre a socialização por meio da cultura oral e o aprendizado social, por meio da cultura escrita. De outro modo, o mundo da indústria fonográfica reproduzido nas rádios e nos cds pirateados apresenta-lhes uma outra via da reprodução da linguagem. A transmissão oral das lodaças dos caretas carece do desenvolvimento de competências que tanto as canções da indústria cultural como as escolas formais desconhecem além do fato de que as lodaças, no ambiente escolar, não são apreciadas como uma valiosa experiência literária.

Como bem descreve o Francisco, filho de seu Raimundo Milú, além de estar sempre presente nas apresentações do reisado, aqueles que *querem* aprender necessitam, continuamente, estar exercitando a sua memória em reuniões espontâneas ou “ensaios” esporádicos.

E o reisado... e assim é como o reisado. Tem dia que a gente nem tá nem aí. Quando dá fé, se junta seis, sete, oito menino aí. Aí o Vítor (sobrinho) e o Douglas (filho) começam brincar. Aí, os menino começam.  
 – Aí, Chiquim, pega a sanfona!  
 Aí, eu pego a sanfona.  
 – Aí, tio Raimundo, venha mandar o boi aqui!  
 Aí já começa a brincadeira e é meia hora, uma hora de brincadeira.  
 (FRANCISCO MILÚ, 2009 – parênteses nossos).

Nos terreiros das casas dos brincantes, sob o estímulo dos mesmos, são reunidas as crianças para vadiar em torno do boi. Durante aquela reunião, além de ouvirem e repetirem as lodaças, exercitam os passos diferenciados, as manhas e passos dos caretas, suas artimanhas burlescas e toda a estrutura do auto. Paul Zumthor ressalta que a “presença da voz” instaura uma “ordem própria” eivada de valor simbólico:



Para aquele que produz o som, ela rompe uma clausura, libera de um limite que por aí revela, instauradora de uma ordem própria: desde que é vocalizado, todo objeto ganha para um sujeito, ao menos parcialmente, estatuto de símbolo. O ouvinte escuta, no silêncio de si mesmo, esta voz que vem de outra parte, ela a deixa ressoar em ondas, recolhe suas modificações, toda ‘argumentação’ suspensa. Esta atenção se torna, no tempo de uma escuta, seu lugar, fora da língua, fora do corpo. (1997, p. 17)

Os poucos meninos que ainda se interessam pela brincadeira são acolhidos pelos brincantes que recriam aquele *tempo* de jogo, fantasia e apropriação do discurso oral. Naqueles momentos particulares, eles têm oportunidade de apropriar-se dessa matéria “enigmática” (ZUMTHOR, 1997, p. 17): a voz e um de seus matizes, que é a poesia oral. Entram em contato com a magia de uma voz performática e encantadora que narra histórias e modos de ver e viver o mundo.

Com o passar do tempo, essas reuniões já não são tão atraentes e estimulantes. A televisão, as novas brincadeiras e jogos, a multiplicação de bares e festas, a rotina escolar e os valores novos apreendidos na mesma, tudo isso vem afastando crianças e jovens daquelas reuniões para brincar o reisado. Brincadeira esta que pressupõe uma oralidade que dialoga com a memória dos brincantes e da vida daquelas comunidades rurais. Não é uma oralidade efêmera, prisioneira de um eterno presente, “despersonalizada” (ZUMTHOR, 1997, p. 29): trata-se de uma oralidade ancorada numa tradição, numa arte poética, em modos de brincar e em padrões de sociabilidade comunitária. Trata-se de uma voz social definida num tempo e espaço. Diferentemente da cultura letrada apreendida no sistema escolar e exigida como um dos pré-requisitos para inserção no mercado de trabalho moderno, a oralidade para aqueles atores sociais é fundamental, pois, além de registrar sua *história*, é meio vivo de comunicação e interação social. Como bem destaca Zumthor: “é inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura” (1997, p. 27). A brincadeira do reisado reforça o valor da oralidade para aquelas pessoas que sempre a tomaram como expressão rica de seus conhecimentos, meio fundamental que subsidia as redes de sociabilidade e ancoradouro de suas memórias individual e social.

Durante o reisado, todos *falam*. Os caretas, o capitão e a plateia. Não são palavras distantes de suas vidas como aquela oralidade da indústria cultural (tv, cinema, rádio, internet). Esta última é impessoal, autoritária, estranha aos interesses e realidades particulares e omite a participação do interlocutor. As palavras daqueles que se reúnem nos terreiros dos capitães são pessoais, criativas, dialogais e refletem as vidas de seus autores. Verificamos que os moradores da zona rural do município de Pedro II não estão indiferentes à oralidade da indústria cultural. Na casa de Raimundo Milú, vivi inúmeras experiências de esperar os

brincantes para sair para vadiar em sua sala, diante da tv ligada: conversava-se e via tv. Mas também participei de muitas conversas na porta de casa ou no terreiro. Nestes diálogos, fala-se de tudo: desde os fatos mais recentes aos mais antigos; dos fatos mais corriqueiros aos segredos; das notícias sobre familiares ao noticiário sobre o mundo. O ato de dialogar é meio de existir – tanto a existência subjetiva como a rotina dos papéis sociais reproduzidos diariamente. Fazer parte de uma roda de conversas é também reaquecer os laços que aproximam os parentes, vizinhos e amigos. São oportunidades para atualizarmos os passos da vida e relembrar as trajetórias trilhadas.

O reisado como festa “... é sempre uma ocasião de descontração, divertimento, envolvendo danças, músicas, bebida, alegria” (TASSINARI, 2003, p. 41). São ocasiões que inflamam os modos de ser, pensar e fazer de seus participantes. Na espontaneidade propiciada pela energia vibrante do encontro coletivo, na segurança e conforto de estar entre pessoas conhecidas e queridas, na condução dos caretas, sempre perspicaz e engraçada, no burburinho que vibra a grande ciranda da brincadeira, nos deslocamentos surpreendentes das damas, caretas e *passarinhos*, a festa ganha força e comoção social. É neste clima que também verificamos no reisado a materialização daquilo que Zumthor define como *performance*:

A *performance* é a ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida. Locutor, destinatário, e circunstâncias (...) se encontram concretamente confrontados, indiscutíveis. Na performance se redefinem os dois eixos da comunicação social: o que junta o locutor ao autor; e aquele em que se unem a situação e a tradição. Neste nível, a função da linguagem que Malinowski chamou “fática” realiza plenamente o seu jogo: jogo de aproximação, de abordagem e apelo, de provocação do Outro, de pedido, em si mesmo indiferente à produção de um sentido” (1997, p. 33)

No reisado, a fala poética ou a conversa persuasiva e jocosa dos caretas com o capitão ou com pessoas da plateia possuem fortemente esse traço “fático”: a provocação, o pedido, o chiste caracterizam fortemente aquele jogo de aproximação. Como bem descreve Zumthor (1997), mais que o sentido, o que interessa é o jogo que aproxima locutor e destinatário. É a brincadeira, a troça, o estar juntos que fazem daquele momento de comunicação um momento único para todos os participantes. Como já explicado por Francisco Milú, não importa tanto que as pessoas compreendam as poesias dos caretas: o falar rápido a ponto de não se compreender em alguns momentos já faz parte da *performance*. O que mais chama atenção de todos é a totalidade do ato performático, que associa exercício espetacular do cômico, a demonstração de sabedoria e habilidades e a construção de situações que “obrigam” todos a participarem com algum agrado. O ato coletivo que agrega, a festa de gargalhadas e

provocações mútuas, o brincar pelo brincar, todos estes elementos fazem daquele momento performático um fato complexo e de singular sociabilidade.

É ainda Zumthor que destaca caracteres dessa profusão do “falado”:

Marcadamente conotativo, ligado a todos os jogos de linguagem cuja combinação forma o vínculo social, ele deve sua legitimidade e sua força persuasiva muito mais ao testemunho que constitui, do que ao que expõe, de modo que o critério de verdade desaparece em benefício de um outro muito mais fluido: a comunicação é memória dócil, flexível, maleável, nômade e (graças à presença dos corpos) globalizadora. (1997, p. 35).

Uma linguagem aberta ao exercício criativo, sob o testemunho e apreço de uma coletividade. O reisado do Cipó pressupõe a vivência desse jogo coletivo onde a linguagem é um forte meio de aproximação e agregação social. A fala compartilhada por uma certa coletividade composta por pessoas conhecidas e/ou parentes faz da brincadeira do reisado um momento de celebração dos vínculos que unem essas pessoas. Os improvisos dos caretas que dialogam com as pessoas e situações compartilhadas por todos fazem do “falado” uma liga que aproxima e vincula os falantes.

O reisado do Cipó, reproduzido em tantas outras situações, é uma oportunidade singular de reunir pessoas, famílias e comunidade. Já tratamos desse caráter comunitário da brincadeira. As pessoas não estão ali tão somente pelo movimento, pelas brincadeiras dos caretas, mas porque todos estão reunidos. Assim como os caretas conduzem aquela pequena multidão pelas peripécias de seus gestos e palavras faladas, são pelas falas compartilhadas com seus parentes, amigos e vizinhos que todos reaquecem suas vidas, relembram suas trajetórias, atualizam seus saberes, reforçam os laços de afeição e convivência comunitária.

## 5. Considerações finais

A “carta náutica” do *cipoal* da prática cultural reisado do Cipó chega ao fim, mais como uma coletânea de referências do que propriamente um quadro definitivo de coordenadas. Nosso esforço, por certo, foi pintar algumas formas, cores, texturas e espessuras desse emaranhado de *cipós* para provocar novos olhares sobre o mar infindo da cultura. É assim que lemos este trabalho após tantas escritas e reescritas.

Por essa razão, um primeiro aspecto que desejamos ressaltar nestas últimas palavras é o caráter processual e artesanal da pesquisa. Vivemos nestes últimos quatro anos uma longa caminhada de reinvenções, dúvidas, descobertas, angústias, encantamentos e explorações de novos trajetos de vida: desde o projeto inicial da pesquisa, os teóricos e conceitos refletidos no transcorrer das disciplinas e grupo de pesquisa, passando pelas leituras individuais e provocações do orientador aos momentos solitários de análise dos “dados” e construção das interpretações. Este processo vivo, crítico, sistemático e criativo faz-nos corroborar a certeza de que os saberes são construções contínuas, desestabilizadoras e superadoras.

Por outro lado, o aspecto processual da pesquisa não se restringe ao conhecimento enquanto coisa. Uma investigação acadêmica não é tão somente uma ação cognitiva: trata-se de um complexo processo de vivências e descobertas onde o sujeito pesquisador perquire bem mais do que os registros de seus relatórios. Paralelamente aos desafios que todo pesquisador enfrenta no transcorrer de seu doutoramento, exploramos experiências, sonhos, dúvidas, angústias que dialogam estreitamente com o percurso da pesquisa. Um “momento decisivo” (GIDDENS, 2002), repleto de descobertas e reinvenções pessoais e cognitivas. Mais do que a produção de uma tese acadêmica, vivemos nesse período um forte processo de diálogo interior e aprendizagem que contribuiu para uma transformação da totalidade do que *estamos sendo*. Essa experiência fez-nos constatar que alguns processos de “qualificação” são mais do que simplesmente uma formação especializada: reúnem no decorrer do tempo, além de experiências de conhecimento e autoformação, oportunidades e *acidentes* singulares que oportunizam significativas transformações incapazes de serem avaliadas objetivamente. Pensamos que essa passagem pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN reuniu muitas possibilidades para outras *passagens* pela vida. O que nos faz ver que, mais que um processo de formação intelectual/profissional, vivemos uma caminhada

existencial singular. Trajetória esta repleta de perplexidades, com entrâncias e labirintos, com ternuras e sofreguidão.

Mediante essas palavras iniciais, partimos para o cerne deste trabalho: o caráter processual dos fenômenos culturais. Nosso trabalho avaliou, a partir de um estudo de caso do reisado do Cipó, como se comporta uma tradição cultural e seus atores envolvidos: passeamos pelas relações sociais vividas pelos atores do reisado, caracterizamos a brincadeira de Reis e perquirimos sobre que transformações e permanências aqueles atores sociais e a prática cultural do reisado vêm passando. Nosso exercício reflexivo buscou apreender, ao mesmo tempo, o caráter sincrônico e diacrônico do fenômeno cultural reisado do Cipó.

Ano após ano, a brincadeira de Reis, como um sistema de redes sociais que vai bem mais longe do que as fronteiras da comunidade Cipó de Baixo, vem interagindo com fatos novos que passam a fazer parte daquele sistema de redes sociais. O elemento mais emblemático dessa mediação é a redução do número de casas por onde os brincantes circulam, logo, uma limitação das redes sociais em movimento. Alguns dos laços sociais que impulsionavam as rodas de brincadeira do reisado estão fragilizando-se ou extinguindo enquanto outros resistem apesar de todas as pressões externas. Velhos capitães faleceram e seus filhos não demonstram *interesse* pelo movimento; compadres e parentes de seu Raimundo Milú compartilham de novas expectativas e relações com seus demais parentes e vizinhos; os jovens não se interessam em aprender como brincar; velhos brincantes vão abandonando o movimento pela idade avançada ou por novos interesses. Por outro lado, por onde o reisado passa aglutina um número grande de apaixonados e curiosos, o público que participa do auto vive fortemente o jogo proposto de troças e brincadeiras, o quintal de seu Raimundo Milú no dia de santo Reis ainda reúne inúmeras pessoas que se fazem presentes para prestigiar a festa do amigo, rever parentes e amigos, divertir-se e participar da morte do boi. Na mesma direção, a memória social de seus participantes e apaixonados pela brincadeira apresenta-se como um sistema vivo que registra fatos, paixões, anedotas que ainda motivam-nos e seus familiares para realizar o reisado.

São estes movimentos que transitam entre a permanência e a transformação, a circularidade e as novidades que alimentam um determinado sistema de identidade cultural. Os conflitos de identidade nas comunidades rurais do interior pedrossegundense são marcados pela relação entre o *novo* e o *antigo*. A brincadeira do reisado faz parte do mundo *antigo* assim como as redes sociais de solidariedade (família, compadrio e amizade), a vida religiosa dos festejos, leilões e novenas, as memórias de vida daquelas pessoas, os trajes, o transporte a pé, animal ou bicicleta etc.; o *novo* reproduz-se na monetarização das relações, o transporte de

motocicleta e carro, a extensão da escolaridade, mudanças nos trajes e modos de entretenimento, a presença da tv, a individualidade, expansão das políticas públicas (assentamentos rurais, eletrificação, projetos de geração de renda, bolsa-família, distribuição de água encanada etc.). O *novo* é protagonizado pelas pressões da modernidade que, paulatinamente, passam a fazer parte do cotidiano das comunidades rurais piauienses.

Novos modos de viver no campo são construídos à medida que antigas práticas perseveram no mesmo espaço social: é nesse mar de mediações sociais que o reisado do Cipó navega entre o *novo* e o *antigo* num modo de resistência e reinvenção cultural capaz de manter antigas formas e incorporar novos modos de fazer o seu brincar.

Referimo-nos a mediações entre o *novo* e o *antigo* pois não se trata de uma polaridade estanque entre dois modos de sociabilidade. No mundo social não compreendemos que existam dimensões estritamente bipolares: há sempre trocas, interações, mediações. Como em nossa pesquisa sobre juventude da comunidade rural Lagoa do Sucuruju (SOUSA, 2011), muitos dos jovens recusam antigos costumes e condições sociais do campo, principalmente o trabalho árduo, extenuante e pouco rentável, contudo, amam a família, o aconchego comunitário e as lembranças de suas vidas. A vida social é um cadinho de interações e movimentos.

Assim, compreendemos a cultura como fenômeno social e dinâmico. Os dramas culturais vividos por aqueles brincantes do reisado bem como por aqueles que se colocam como platéia e “contratantes” da brincadeira levam a crer que as formas de existência cultural são densas, tensas e dinâmicas. Aquilo que se imaginava como uma vivência cultural uniforme, integradora e territorialmente delimitada não é mais defensável.

Como se comportam os atores e comunidades diante das *novidades* que chegam ao Cipó de Baixo e encontram um cabedal de tradições, memórias e costumes consolidados? Assim podemos sintetizar a inquietação mestra deste trabalho. Os brincantes de Reis e os apaixonados pelo “movimento” navegam num cipoal de relações, mudanças e permanências. A pesquisa, ao buscar respostas para aquele questionamento, percorreu alguns *cipós* sociais de suas vidas: tradição e memória, juventude e sociabilidade, a vivência do reisado, e, a modernidade como padrão social que interfere na vida social do Cipó e demais comunidades.

Este último capítulo aparece para reafirmar as provocações expostas em todo o transcorrer do trabalho: não trazemos respostas definitivas (nem acreditamos que é função das ciências humanas). Tecemos provocações e reflexões baseadas em observação e pensamento sistemáticos. É no escopo deste esforço cognitivo que situamos esta pesquisa sobre tradição e dinamismo cultural.

## 6. Referências Bibliográficas

ABDALA JR., Benjamin. *Fronteiras múltiplas, identidades plurais*: um ensaio sobre mestiçagem e hibridismo cultural. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2002.

AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização” In: Revista Mana, vol. 7, n. 2. Rio de Janeiro, 2001. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132001000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200001). Acesso em: outubro de 2008.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*: nota sobre os aparelhos ideológicos de Estado (AIE). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

ANDRADE, Ugo Maia. “A tessitura do campo e dos outros” In: *Memória e diferença*: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008.

ANDRÉ, Marli E. D. A. “A pesquisa no cotidiano escolar” In: FAZENDA, Ivani (org.), *Metodologia da pesquisa educacional*. São Paulo: Cortez, 2010.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional II*: danças, recreação e música. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Folclore Nacional III*: ritos, sabenças, artes populares e técnicas tradicionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

AYALA, Marcos & AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura popular no Brasil*. São Paulo: Ática, 2006.

BARROS, Aidil de Jesus Paes de & LEHFELD, Neide Aparecida de Souza. *Projeto de pesquisa*: propostas metodológicas. Petrópolis: Vozes, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. “O sonho da pureza” In: *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

\_\_\_\_\_. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BECK, Ulrich. *Liberdade ou capitalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: 7Letras; Iphan/CNFCP, 2010.

BORNHEIM, Gerd. “Conceito de tradição” in: BORNHEIM, Gerd e BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Cultura de massa e cultura popular: leituras de operárias*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOSI, Alfredo. “Cultura como tradição” in: BORNHEIM, Gerd e BOSI, Alfredo. *Cultura brasileira: tradição/contradição*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRANTES, Eloísa. A espetacularidade da performance ritual no Reisado do Mulungu (Chapada Diamantina – Bahia). Em: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, vol. 27, nº 1, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v27n1/a02v27n1.pdf>. Acesso em: abril de 2010.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

CAMARANO, Ana Amélia e ABRAMOVAY, Ricardo. *Êxodo rural, envelhecimento e masculinização no Brasil: panorama dos últimos 50 anos*. IPEA. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td\\_0621.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0621.pdf). Acesso em: junho de 2010.

CANCLINI, Nestor García. *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CAPINHA, Graça. “A poesia dos emigrantes portugueses no Brasil: ficções críveis no campo da(s) identidade(s)” In: FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, Graça (org.). *Identities: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.



CARNEIRO, Moaci Alves. *LDB fácil: leitura crítico-compreensiva artigo a artigo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASCUDO, Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

\_\_\_\_\_. *Antologia do folclore brasileiro, volume 1*. São Paulo: Global, 2002.

CHAVES, Joaquim R. F. *Obras completas*. Teresina: Ed. Fund. Cult. Mons. Chaves, 1991.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. “Apresentação: os trabalhos da memória” In: BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CHIANCA, Luciana. *A festa do interior: São João, migração e nostalgia em Natal no século XX*. Natal: Editora da UFRN, 2006.

CORNELIO, Paloma Sá de Castro. *Reisado careta: brincadeira para louvar Santo Reis*. In: [http://www.tedebc.ufma.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=376](http://www.tedebc.ufma.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=376). Extraído em julho de 2012

COSTA, Sérgio. “Diferença e identidade: a crítica pós-estruturalista ao multiculturalismo”. In: VIEIRA, Liszt (org.). *Identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

DA MATTA, Roberto. “Para uma antropologia da tradição brasileira (ou: a virtude está no meio)” in: *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

\_\_\_\_\_. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

\_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral – memória, tempo, identidades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DESLANDES, Suely Ferreira. “O projeto de pesquisa como exercício científico e artesanato intelectual” In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.) *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis: Vozes, 2011.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Sociologia*. José Albertino Rodrigues (org.). São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. *Educação e Sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes. “Sobre a arte ou a estética do ato de pesquisar na educação” In: *A pesquisa em educação e as transformações do conhecimento*. Campinas: Papirus, 2011.

FLICK, Uwe. *Desenho da pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

FRANCO, Maria Amélia Santoro & GHEDIN, Evandro. *Questões de método na construção da pesquisa em educação*. São Paulo: Cortez, 2011.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GAJARDO, Marcela. “Pesquisa participante: propostas e projetos” in: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). *Repensando a pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1989.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira e SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. “O multiculturalismo e seus significados” in: *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. “Quem precisa da identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

IANNI, Octavio. “Cultura e hegemonia” in: *Ensaaios de Sociologia da Cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

KHOURY, Yara Aun. “Muitas memórias, outras histórias: cultura e o sujeito na história” in: FENELON, Déa Ribeiro e outros (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d’Água, 2005.

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Marina de Andrade. *Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos*. São Paulo: Atlas, 2001.

LE GOFF, Jacques. “Memória” in: *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

LIMA, Ernâni Getirana de. *Bamburristas da terra do opala: identidade sociocultural e os desafios frente a políticas de inserção produtiva em Pedro II*. Teresina: UFPI (Mestrado em Políticas Públicas), 2008. 226 p. (mimeo)

LIMA, Paulo Costa. “Formação cidadã, reforma curricular e extensão universitária” in: XXVI Fórum Regional de Pró-reitores de Extensão das Universidades Públicas Brasileiras: Regional Nordeste (Anais). Natal: Edufrn, 2002.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” IN: *Sociologia e antropologia*. Marcel Mauss. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, José Manuel Oliveira. “O desafio das identidades” IN: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. “Apresentação” e “Introdução ao desafio do conhecimento” IN: *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2006.

MONTENEGRO, Antonio Torres. “Introdução” In: *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1994.

NUNES, Maria Cecília Silva de Almeida. “Revisitando a cultura popular no Piauí: marcas do passado nas manifestações do presente” In: SANTANA, Raimundo Nonato Monteiro de. *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundapi, 2003.

ORTIZ, Renato. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Ed. Olho d’Água, 2005.

PASSARELLI, Ulisses. Tipologia dos reisados brasileiros: estudo preliminar. Disponível em: <http://www.csr.xpg.com.br/tipologia.doc> . Acesso em outubro de 2009.

PAULO, Maria de Assunção Lima de. “Juventude rural e trabalho agrícola: pensando na dimensão da vergonha”. Disponível em: [http://starline.dnsalias.com:8080/sbs/arquivos/30\\_6\\_2009\\_19\\_11\\_11.M%C2%AA%20Assun%C3%A7%C3%A3o%20Lima%20de%20Paulo.pdf](http://starline.dnsalias.com:8080/sbs/arquivos/30_6_2009_19_11_11.M%C2%AA%20Assun%C3%A7%C3%A3o%20Lima%20de%20Paulo.pdf). Acesso em: agosto de 2010.

PENNA, Maura. *O que faz ser nordestino: identidades sociais, interesses e o “escândalo”* Erundina. São Paulo: Cortez, 1992.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Disponível em: [http://reviravoltadesign.com/080929\\_raiaviva/info/wp-gz/wp-content/uploads/2006/12/memoria\\_e\\_identidade\\_social.pdf](http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wp-gz/wp-content/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf). Extraído em: abril de 2011.

PORTELLI, Alessandro. “‘O momento da minha vida’: funções do tempo na história oral” in: FENELON, Déa Ribeiro e outros (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d’Água, 2005.

SANTANA, Raimundo Nonato Monteiro de. *Apontamentos para a história cultural do Piauí*. Teresina: Fundapi, 2003.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa Santos. “Por uma concepção multicultural de direitos humanos” In: FELDMAN-BIANCO, Bela e CAPINHA, Graça (org.). *Identidades: estudos de cultura e poder*. São Paulo: Hucitec, 2000.

SENNET, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Dalva Maria de Oliveira. “Algumas experiências no diálogo com memórias” in: FENELON, Déa Ribeiro e outros (org.). *Muitas memórias, outras histórias*. São Paulo: Olho d’Água, 2005.

SILVA, Simone Pereira da. *Os sentidos da festa: (re)significações simbólicas dos brincantes do Reisado de Congo em Barbalha – CE (1960-1970)*. Disponível em: [http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=1660](http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=1660). Acesso em julho de 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu. “A produção social da identidade e da diferença”. In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

SILVA, Vanda. *Jovens de um rural brasileiro: socialização, educação e assistência*. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v22n57/12005.pdf>. Acesso em junho de 2010.

SOUSA, Luciano de Melo. “O amor nos tempos do ficar”. In: MATOS, Kelma Socorro Lopes de & outros (org.). *Jovens e crianças: outras imagens*. Fortaleza: Edições UFC, 2006.

\_\_\_\_\_. “A poesia do poeta piauiense Paulo Machado”. In: ADAD, Shara Jane Holanda Costa & outras (org.). *Entre línguas: movimento e mistura de saberes*. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

\_\_\_\_\_. “Cultura casca-verde: um relato dramático. In: Revista Educação em Questão, v. 33, n 19. Natal: Editora da UFRN, 2008(b).

\_\_\_\_\_. Perfil sócio-político da juventude de Lagoa do Sucuruju (Pedro II). Teresina: mimeo, 2011.

SOARES, Valmir do Nascimento. *Garrote coração: tradição, arte e cidadania*. Pedro II: Departamento de Geografia, 2006. 67 p. (mimeo)

SOUSA FILHO, Alípio de. *Medos, mitos e castigos: notas sobre a pena de morte*. São Paulo: Cortez, 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. “Introdução” In: *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

VECCHI, Benedetto. “Introdução” In: BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

VIEIRA, Liszt. “Apresentação” In: VIEIRA, Liszt (org.). *Identidade e globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução conceitual e teórica” In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

ZUMTHOR, Paul. “Presença da voz”; “Precisando” e “O lugar da controvérsia” In: *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1997.

\_\_\_\_\_. *Tradição e esquecimento*. São Paulo: Hucitec, 1997b.